

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADTA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

TIZENKETTEDIK KÖTET  
(1926)

PAULER ÁKOS

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTETTE

KORNIS GYULA

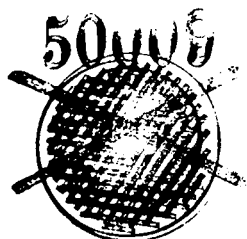
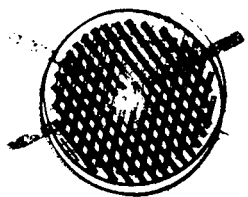
BUDAPEST, 1926

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK)  
IV., Kossuth Lajos-utca 7.

## Az Athenaeum munkatársai 1926-ban:

BENOSCHOF SZKI IMRE  
BOHARCSIK PÁL  
BODA ISTVÁN  
HORN YÁNSZKY GYULA  
HORVÁTH BARNA  
JUHÁSZ ANDOR  
KERÉNYI KÁROLY  
KÖRNI S GYULA  
MESTER JÁNOS  
MOÓR GYULA  
OTTLIK LÁSZLÓ

PAULER ÁKOS  
PRAHÁCS MARGIT  
PROHÁSZKA LAJOS  
RITÓÓK EMMA  
RUBER JÓZSEF  
SOMOGYI JÓZSEF  
SZAKÁTS KÁLMÁN  
TECHERT MARGIT  
VÁCZY PÉTER  
VARGA SÁNDOR  
VÁRKONYI HILDEBRAND



## TARTALOM.

### Értekezések.

|  |     |
|--|-----|
| <i>Horváth Barna</i> : Az erkölcsi rosszról.....   | 1   |
| <i>Techert Margit</i> : A plotinosi voűç-fogalom vallásos jelentősége  | 15  |
| <i>Juhász Andor</i> : A szagérzetek egy új tulajdonsága.....   | 34  |
| <i>Somogyi József</i> : A lényeg problémája.....   | 40  |
| <i>Pauler Ákos</i> : Herbart. — Elnöki megnyitó a M. Filoz. Társaság 1926 ápr. 20-án tartott közgyűlésén, születésének 150. évfordulója alkalmából ..... | 93  |
| <i>Ritoók Emma</i> : A dualizmus Dosztojevszki világnézetében  | 97  |
| <i>Várkonyi Hildebrand</i> : H. Poincaré nézetei az indukcióról  | 119 |
| <i>Techert Margit</i> : Mercier .....  | 144 |
| <i>Prohászka Lajos</i> : Az élet, mint tett és mű.....   | 150 |
| <i>Szakáts Kálmán</i> : Az értékelmélet jelentősége a jogbölcseletben .....  | 164 |
| <i>Boda István</i> : Az érzelmi élet alapjai és kibontakozása....  | 180 |
| <i>Mester János</i> : Az új művelődéstörténeti módszer és eredményei .....   | 204 |

### Ismertetések, bírálatok.

*Georges Dumas*: Traité de Psychologie 51. — *Freyer, Hans*: Theorie des objektiven Geistes 56. — *Freyer, Hans*: Prometheus. Ideen zur Philosophie der Kultur 59. — *Jules Sageret*: La révolution philosophique et la science 60. — *J. de la Vaissière, S. J.*: Psychologie Pédagogique 61. — *Joannes Reinke*: Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion 63. — *Charlotte Bühler*: Zwei Knabentagebücher. Mit einer Einleitung über Die Bedeutung des Tagebuchs für die Jugendpsychologie. Quellen und Studien zur Jugendkunde 64. — *Martha Muchov*: Studien zur Psychologie des Erziehers 65. — *Robert Michels*: Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie 66. — *Hans Meyer*: Geschichte der alten Philosophie 68. — *Cassirer, Ernst*: Idee und Gestalt 69. — *Alois Riehl*: Der philosophische Kritizismus 70. — *Helmut Fahsel*: Die Überwindung des Pessimismus 70. — *Spinoza*: Von den festen und ewigen Dingen 71. — *Bartók György*: A philosophia lényege 72. — *Bühler Sarolta*: Az ifjúkor lelki élete 73. — *Windelband V.*: Preludiumok 75. — *Zivuska Jenő*: A Filozófia Története. Platon 76. — *Husztli József*: Platonista törekvések Mátyás király udvarában 76. — *Nagy József*: Az

ethika alapvonalai 79. — *Dékány István*: A Történettudomány Módszertana 80. — *Várkonyi Hildebrand*: Tér és térszemlélet 82. — *Kühár Flóris*: Bevezetés a vallás lélektanába 83. — *Trikál József*: A gondolkodás művészete 84. — *Balogh József*: Szent Ágoston, a levélíró 84. — *Bárány Gerő*: Az ethikai világtrend útjelzői 85. — *Bartók György*: Kant 86. *Freiherr Béla von Brandenstein*: Grundlegung der Philosophie 216. — *H. Conrad-Martius*: Realontologie 219. — *Reichl's Philosophischer Almanach* 219. — *Scholastik*: Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie 219. — *Hefele, Herman*: Das Gesetz der Form. Briefe an Tote 220. — *Robert Sommer*: Tierpsychologie 221. — *Joseph Geyser*: Auf dem Kampffelde der Logik 222. — *Alois Riehl*: Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System 224.

### Egyesületi élet.

Jegyzőkönyv..... 225

### Kurze Inhaltsübersicht.

|  |     |
|--|-----|
| Das ethische Problem des Bösen .....   | 88  |
| <i>M. Techert</i> : Die religiöse Bedeutung des plotinischen νοῦς-Begriffes .....    | 90  |
| <i>Andor Juhász</i> : Über eine neue Eigenschaft der Geruchsempfindungen .....       | 90  |
| <i>Josef Somogyi</i> : Das Problem des Wesens .....                                  | 91  |
| <i>Emma Ritoók</i> : Der Dualismus in Dostoiewskis Weltanschauung .....              | 228 |
| <i>Hildebrand Várkonyi</i> : Die Theorie der Induktion im System Poincarés .....     | 230 |
| <i>Ludwig Prohászka</i> : Das Leben als Tat und Werk .....                           | 230 |
| <i>Kálmán Szakáts</i> : Die Bedeutung der Werttheorie in der Rechtsphilosophie ..... | 232 |
| <i>Stefan v. Boda</i> : Grundlagen und Entfaltung des Gefühllebens .....             | 233 |
| <i>Johann Mester</i> : Die neue kulturhistorische Methode und ihre Erfolge .....     | 236 |



## AZ ERKÖLCSI ROSSZRÓL.

Írta: HORVÁTH BARNÁ.

Az isteni szubsztancia a tűz mennyei birodalmából fokanként alászáll s a levegőn keresztül vízzé és földdé válik. Eközben az istenség elveszíti önmagát és élettelen anyaggá lesz. A tűz kialszik, az anyag feloldott formája nehézséggé sűrűsödik, a gyors mozgás elhal és merev mozdulatlanságba dermed. Ebből az átmenetből érthető meg *Herakleitos* szerint az isteni ésszel, a világtörvénnyel, a Logos-szal szemben való *ellenállás*, a bűnnek, a gonosznak a hatalma. A bűnben az önmagát elvesztett istenség, a föld ágaskodik és lázad fel az isteni Logos, a tűz ellen. Az Igazságosnak, a Jónak való ellenállás: az isteni Logosnak való ellenállás. Az erkölcsi rossz lényege már *Herakleitos* szerint a *belátás* hiánya, az isteni Logos anyaggá válásának következménye.

Ebben a felfogásban két fontos alapgondolat fonódik össze. Az egyik az, hogy a bűn lényegileg tévedés. Ez a gondolat többször visszatér a görög etikában. *Demokritos* szerint is az erkölcsi hiba oka a jónak *nemtudása*. És *Sokrates* azt mondja, hogy az erény *tudás* és ennél fogva szándékosan senki sem cselekszik rosszat. A másik alapgondolat az, hogy a rossznak nincsen ideális eredete, mint a jónak. A rossz nem a Logosnak az érzéki, holt anyaggal szembenálló világából jó, mint az erkölcsi Jó, hanem valamiképen magából ebből a holt anyagból ered. Úgy áll szemben a rossz a jóval, mint az anyag a logos-szal.

Ne vizsgáljuk most ennek a felfogásnak változatait az etikai gondolkodás történetében, hanem igyekezzünk tisztába jönni jelentőségével. Gyökeresen végiggondolva a *második* alapgondolatot, arra az eredményre jutunk, hogy míg a jónak valódi *értékeredete* van, addig a rossz egyedül az *érzéki valóság* számlájára írható. Ha a rossz úgy áll szemben a jóval, mint az anyag a logos-szal, akkor a rossznak nem lehet olyan ellentéte és szembenállása a valósággal, mint a jónak. A rossz jelentése feloldódik az erkölcsi értékkel szembenálló valóság jelentésében. Ámde ha a rossz így beleomlik a puszta érzéki valóságba, akkor a rosszat nem lehet erkölcsileg beszámítani. Az érzéki valóság az okozatosság vastörvénye alatt áll: az etikai cselekvés törvénye ellenben az erkölcsi törvény. Az erkölcsi beszámítás kérdése az erkölcsi értékelés alkalmazhatóságának kérdése. Már pedig a puszta érzéki valóság,

a természettudományi valóság kauzális létezése nem erkölcsileg értékes vagy értéktelen, hanem erkölcsileg *közömbös* valami. Vagyis ha a rossz pusztá érzéki valóság, akkor a rossz erkölcsileg közömbös. Ámde az erkölcsi rossz már fogalmánál fogva nem lehet erkölcsileg közömbös. Az erkölcsi rossz már fogalmilag erkölcsileg *jelentős*, éppúgy, mint az erkölcsi jó. Az erkölcsi rossz nem állhat szemben a jóval erkölcsileg *közömbösen*, mint a pusztá érzéki valóság, hanem erkölcsileg *jelentősen* kell azzal szembenállania. *Aristoteles* jól látta, hogy a bűnösnek éppúgy van *ethosa*, mint az erényesnek.

Látjuk tehát, hogy amint az erkölcsi rossz lényegét kezdjük kutatni, az értékellentétesség problémájára bukkanunk. Ide vezet az ősi herakleitosi felfogásnak az az *első* alapgondolata is, hogy a bűn lényegileg a belátás hiánya. Az a két gondolat, hogy az erkölcsi rossz maga az érzéki anyag és hogy a bűn *tévedés*, némiképen ellentétes. A belátás *hiánya* fennforog úgy az élettelen anyagnál, mint a *tévedő* embernél. Ámde a belátás hiánya az anyagnál a pusztá *alogikumot*, a logos-szal szemben való tökéletes közömbösséget; a tévedő embernél ellenben a logikailag helyessel szemben fennálló értékellentétességet jelenti. Az anyag belátáshiánya logikai *közömbösség*, a tévedő emberé ellenben logikai *helytelenség*. A *stoa* már nem a belátás hiányának kétértelmű kifejezését használja. Hanem azt mondja, hogy az erkölcsi rossz a helyes ítéletnek helytelenbe való átfordulásán alapszik. Nem az érzéki anyag belátáshiánya, logikai közömbössége, hanem a helytelen logikai ítélet a rossz forrása. Így végig gondolva, ez az alapgondolat a rossznak egy a valóságtól független érték-eredetére vezet: a logikai helytelenségre. Ne kutassuk, hogy ez az intellektualista felfogás kielégítő-e. Annyi bizonyos, hogy az erkölcsi rossznak a logikailag helytelenre való visszavezetésével az erkölcsi érték ellentétességét meg nem magyaráztuk. A logikai helyesség és helytelenség ellentéte nem kevésbbé problematikus, mint az erkölcsi érték ellentétessége. Ha a rosszat az előbbi alapgondolatnak megfelelően az érzéki valósággal azonosítjuk, akkor — mint láttuk — a rossz erkölcsileg közömbössé válik, ami nyilvánvaló képtelenség. Ha ellenben a rossz eredetét a valóságtól független értékvilágba helyezzük, akkor a rossz abszolút értékke válik. Három világ áll akkor előttünk: az érzéki valóság világa, azután az abszolút jó és végül az abszolút rossz értékvilága. Ezzel azonban az abszolút erkölcsi érték fogalma nyilván elveszti egyértelműségét. Mert ha az abszolút jó és az abszolút rossz egyaránt abszolút erkölcsi érték, akkor az abszolút erkölcsi érték egyszersmind önmagának ellentéte is.

Külön-külön végiggondolva tehát mindkét alapgondolat képtelenségre vezet. Az ősi herakleitosi felfogás azonban a két alapgondolatot kombinálja. Nem a pusztá anyag, hanem az anyaggá vált logos, az önmagát elveszített istenség lázad fel a bűnben. A pusztá érzéki valóság és a logos találkozásában van a rossznak eredete. A pusztá valóság erkölcsileg közömbös, de nem közömbös a logos-szal telített, az eszes valóság: az ember valósága. S a tiszta logos, az abszolút erkölcsi érték nem lehet jó és rossz is egyszerre. De a valóságba lehelt logos, az ember erkölce lehet ellentétes. Az abszolút erkölcsi érték csak egy lehet. De ez az egyetlen abszolút érték ellentétessé válik, amint tündöklő fénye megtörik az emberbe lehelt logos valóságán.

A herakleitosi ösgondolat irányait így végiggondolva, előttünk áll az erkölcsi rossz problematikája és a probléma egy lehetséges megoldása. Tisztán látjuk a kérdést: miként lehetséges az, hogy a rossz és jó ellentéte más, mint a valóság és az erkölcsi érték szembenállása, ha a rossz és a jó ellentéte nem lehet abszolút értékek szembenállása?

A probléma nehéz voltát senki sem látta jobban *Kant*nál. A rossz forrása nem lehet szerinte az ember *érzékisége*, mert hiszen ezért nem lehetünk felelősek. De nem lehet a rossz forrása *Kant* szerint az erkölcsi törvény alól magát felszabadító ész, a tökéletesen gonosz akarat sem, mert szabadnak lenni és egyúttal az erkölcsi törvénynek alávetve nem lenni tökéletesen lehetetlen. Az ember cselekvésének rúgói közt úgy az erkölcsi törvény, mint az érzékiség (önzés) szerepel. A rossz már most onnan ered *Kant* szerint, hogy az ember az önzés és érzékiség szempontjait fölébe helyezi, feltételévé teszi az erkölcsi törvény követésének. A cselekvés rúgóinak ebben a megfordításában ismeri fel *Kant* a *radikális rosszat*, amely cselekvési maximáinkat már a forrásuknál megmérgezi. És ez a radikális rossz mégsem *gonoszsdág* -- a rossz, nem *mint rossz* szerepel a cselekvés rúgójaként, mert ez ördögi --, hanem inkább *szívrünk eltévelyedése* (*Verkehrtheit* des Herzens), amelyet *Kant* az önámítás tisztességtelenségének és fajunk szégyenfoltjának nevez.\*

Amit *Kant* úgy fejez ki, hogy az erkölcsi törvény alól felszabadult ész, a tökéletesen gonosz akarat elképzelhetetlen, az nem egyéb, mint az abszolút rossz objektivitásának lehetetlensége. Az abszolút rossz nem lehet ugyanabban az értelemben objektív, mint az abszolút erkölcsi érték. Erről meggyőződhetünk, ha a valóság objek-

\* Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (*Cassirer*) 174—178. l.

tivitását összehasonlítjuk az értékek objektivitásával. Mivel magyarázható meg a valóság tökéletes egyértelműségével szemben az értékek ellentétessége? Mit érthetünk egyáltalában objektivitás alatt? Objektívnek nevezzük az ismerettárgynak velünk való *szembenállását*. De objektívnek nevezzük az így szembenálló tárgynak a többi ismerettárgyak összefüggő rendszerével szemben való *megállását*, az objektív világba való harmónikus, ellenmondás nélküli beleilleszkedését is. Az aktuális alannal való *szembenállás* magábanvéve még nem objektivitás. Hiszen *ilyen* szembenállása a legnagyobb mértékben szubjektív optikai csalódásnak, illúzióknak és a tévedésnek is van. Szembenállás az „ismeretelméleti alannal“, az „ön-tudattal általában“ pedig nem egyéb, mint az objektív világ közepette való *megállás*. A tévedni képtelen alannal való szembenállás a szigorú értelemben vett objektivitás s ez nem jelent mást, mint az objektív tartalom világában való megállást.

A különbség már most abban van, hogy a valóság objektivitásán ezt a szigorú értelemben vett objektivitást, az egymással ellentétes abszolút értékek objektivitásán ellenben a pusztá aktuális szembenállást értjük. Az abszolút rossz aktuálisan *szembenállhat* velünk, de *nem állhat meg* az objektív tartalom világában. Az objektív világ totális képébe az abszolút rosszat és rútat nem lehet harmónikusan belefoglalni. A jó, a szép és az igaz abszolút értékei együttesen az objektív világnak összefüggő, ellenmondás nélküli jelentését adják le a helyesen megismert valósággal együtt. Ellenben a rossz, a rút és a logikailag helytelen, mint abszolút értékek, teljesen alkalmatlanok egy összefüggő, ellenmondás nélküli világ konstituálására, amelynek részei egymással s az egészszel szemben objektíve megállanak.

A valóság is ellentétes mindaddig, míg az aktuális, a tévedni képes alannal szembenálló valóságot nevezzük objektív valóságnak. Ebben az esetben ugyanis a *pozitív* érték helyét a *helyes* ítéletben szembenálló, a *negatív* érték helyét pedig a *helytelen* ítéletben szembenálló valóság fogja elfoglalni. Mi azonban csakis a helyes ítéletben szembenálló, az objektív világ totalitásába harmónikusan beilleszkedő valóságot nevezzük valóságnak. Mi felel meg ennek a szigorú értelemben objektív valóságnak az érték-szférában? Nyilvánvalólag egyedül a valóságtól teljesen független, abszolút érték, amely *megáll* az objektív tartalom egyetemes összefüggésének közepette, amely harmónikusan, ellenmondás nélkül illeszkedik bele az objektív világ totális képébe. Egyedül az ilyen erkölcsi érték lehet abszolút, mert egyedül ez az erkölcsi érték szigorúan objektív.

Az abszolút erkölcsi érték, mint szigorúan objektív tartalom, ennél fogva éppúgy egyértelmű, ellentétlen túli jelentés, mint az objektív valóság. Ez az abszolút erkölcsi érték ugyanazzal az eredeti objektivitással áll szemben velünk és az objektív világ totalitásával, mint az objektív valóság. Az abszolút erkölcsi érték objektivitása túl van a jó és rossz ellentétes jelentésein: az abszolút erkölcsi érték objektivitásából az erkölcsi rossz nem következik.

Ahelyett, hogy közelednénk feléje, látszólag mindinkább eltávolodunk az erkölcsi rossz eredetének és lényegének felismerésétől. De csak látszólag. Voltaképen már kezünkben tartjuk a rejtély kulcsát és csak megfordítanunk kell azt, hogy zárja felpattanjon. Ha az abszolút erkölcsi érték túl van a jó és rossz ellentétes jelentésén, akkor az emberi cselekvés erkölcsi értékesége sem eshetik egybe az abszolút erkölcsi értékeséggel. Egy abszolúte jó lénynek a jósága mást jelent, mint az ember jósága. Egy végtelenül jó lény képtelen rosszat tenni: az ember jósága ellenben lényegesen *pozitív* erkölcsi érték. Az ember jósága azért erkölcsi érték, mert az ember rossz is lehet. Ebben a lényeges értelemben erkölcsös voltaképen csak egy olyan lény lehet, amelynek egyforma képessége van jót vagy rosszat cselekedni. Ebben az értelemben Isten, bár végtelenül jó, de nem pozitíve erkölcsös. Végtelenül jónak lenni abszolút erkölcsi értéket, pozitíve erkölcsösnek, pozitíve jónak lenni erkölcsi szabadságot jelent. Isten végtelen jósága közvetlenül az abszolút erkölcsi értékben, az ember pozitív jósága az ember erkölcsi szabadságában gyökerezik. Az ember erkölcsi szabadsága alatt itt azt kell értenünk, hogy az embernek a jó és a rossz erkölcsileg egyaránt beszámítható.

Az embernek ebben az erkölcsi szabadságában van az erkölcsi rossz gyökere. Az erkölcsi rossz kezesztül-kasul emberi valami. Csak erkölcsileg szabad lények lehetnek erkölcsileg rosszak. A végtelenül jó lény, az abszolút erkölcsi érték objektivitásával egyedül erkölcsileg szabad lények rossz cselekedetei férnek össze. Az abszolút erkölcsi érték objektivitása egyedül erkölcsileg szabad lények rossz cselekedeteinek objektivitását tűri meg. Az abszolút gonoszság, egy szükségképen gonosz lénynek a fogalma az abszolút erkölcsi értékkel ellenmondásban áll, azzal együtt nem lehet objektív. Az erkölcsileg szabad lények cselekedetei pedig éppoly kevésbé lehetnek abszolúte rosszak, mint abszolúte jók. Az erkölcsileg szabad lény cselekedete *attól feltételezetten* rossz és *attól feltételezetten* jó, hogy az ilyen lénynek a jót és a rosszat erkölcsileg egyaránt be lehet számítani.

Az ellentétlen túli, abszolút erkölcsi érték önmagában véve, önmagánál fogva: abszolúte értékes. Az ember



cselekedete ellenben csak az abszolút erkölcsi értékre vonatkozással, attól függően értékes vagy értéktelen, hogy az abszolút erkölcsi értéknek pozitíve vagy negatíve megfelelő-e? Az abszolút erkölcsi értéknek egyáltalában nincsen *feltétele* és nincs olyan *értékmérő*, amelynek az abszolút erkölcsi érték ellentétesen megfelelő lehetne. Az abszolút erkölcsi érték azonban először *feltétele* az emberi cselekedet — pozitív vagy negatív — erkölcsi értékének. Ez az abszolút erkölcsi érték *konstitutív* funkciója. Másodszor az abszolút erkölcsi érték az emberi cselekedet pozitív vagy negatív értékességének *értékmérője*. Ez az abszolút erkölcsi érték *regulatív* funkciója.

Az abszolút erkölcsi érték konstitutív funkciója annyit jelent, hogy jó és rossz emberi cselekedetek egyaránt csak az abszolút erkölcsi érték érvényességénél fogva lehetségesek. Az abszolút erkölcsi érték tehát az erkölcsi rossznak egy konstitutív feltétele. Mivel azonban láttuk, hogy az abszolút erkölcsi érték objektivitásából az erkölcsi rossz még nem következik, az erkölcsi rossznak szükségképpen még egy másik konstitutív feltételének is kell lennie.

Az erkölcsileg rossznak ezt a második konstitutív feltételét a valóságban kell keresnünk. Az erkölcsileg releváns valóság az erkölcsi rossz konstitutív feltétele. Azonban lehetséges-e erkölcsileg releváns valóság? Amilyen bizonyos az, hogy a rossz nem következik magából az abszolút erkölcsi értékből, hogy a rossznak nem lehet abszolút értékeredete: olyan bizonyos az is, hogy az erkölcsi rossz objektivitása csakis az erkölcsileg releváns valóság objektivitása lehet. Az erkölcsi rossz sem magából az abszolút erkölcsi értékből, sem magából a pusztá valóságból nem következik. Az erkölcsi rossz objektivitását egyedül az erkölcsileg releváns, az erkölcsileg értékes valóság objektivitásából lehet megmagyarázni.

Egyetlen valóságot ismerünk, amelynek erkölcsi relevanciája, erkölcsi értékessége kétségtelen: az embert. Az ember erkölcsi relevanciája az ember erkölcsi beszámíthatóságával egyértelmű. Az ember erkölcsi beszámíthatósága pedig az ember erkölcsi szabadságát jelenti. Erkölcsileg szabadnak lenni és erkölcsileg — pozitíve és negatíve — beszámíthatónak lenni ugyanaz. Hogy ez az erkölcsi szabadság mennyiben tételezi fel az ember metafizikai szabadságát (az ú. n. szabad akaratot), azt most nem kutatjuk. Az ember erkölcsi szabadságának objektivitása garantálja a valóság erkölcsi relevanciájának objektivitását.

Az erkölcsi rossz tehát azért lehetséges, mert lehetséges az erkölcsileg értékes valóság. Az *erkölcsi érték* (megvalósulása) és a *valóság* (erkölcsi értékessége) az a

két konstitutív feltétel, amelyen az erkölcsi rossz objektivitása nyugszik. Ha csak az abszolút erkölcsi érték vagy csak a puszta valóság lenne objektív, akkor a rossz objektivitása lehetetlen lenne. Az erkölcsi rossz az erkölcsileg értékes valóság objektivitásánál fogva lehetséges.

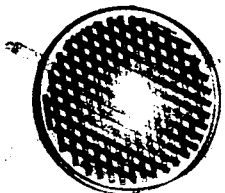
Az erkölcsi érték abszolút megvalósulása, a valóság abszolút erkölcsi értékessége végső ideál. Az érték és valóság világának szétszakítását (*chorismosát*) ennek az ideálnak az elérése szüntetné meg. Számunkra azonban az abszolút erkölcsi értéknek csupán tökéletlen megvalósulása, a valóságnak csupán relatív értékessége van *adva*. (Az erkölcsi érték abszolút megvalósulása pedig csupán eszményként *feladva*.) A valóságnak ez a relatív erkölcsi értéke azonban nem kevésbbé objektív, mint az abszolút erkölcsi érték. De épp azért, mert számunkra a valóság abszolút értékessége elérhetetlennek látszik, a relatíve értékes valóságban nem is szűnik meg végleg az érték és valóság *chorismosa*. A relatíve értékes valóság jelentésében szétválik annak valósága és relatív értékessége. A relatív érték mindig az értékes valóság értéke. A relatív érték *relativitásának* a valóság, *értékének* az abszolút érték a konstitutív feltétele. A relatív érték tehát éppen *értékében* nem kevésbbé objektív, mint az abszolút érték. *Relativitásában* azonban kétségtelenül a valóság, az érzéki őanyag terhét nyögi s ezért tűnik fel kevésbbé tisztának, „álértéknek“. A relatíve értékes valóságban az értékvilág és a valóság *chorismosának* megszüntetését még csak elkezdődni látjuk. A *chorismos* tökéletes megszűnése esetén az abszolúte értékes valóságban a tiszta értékmozzanat és a tiszta valóságjelentés még sokkal inkább elhomályosodnék, talán egészen el is tűnne. Pedig ebben az abszolúte értékes valóságban hiánytalanul benne volna az, ami a mi számunkra tiszta érték és tiszta valóság. A relatíve értékes valóságban is *tiszta értékmozzanat* (habár valósággal terhelt) és *tiszta valóság* (habár az értékmentummal kitüntetve) áll előttünk. Ha a *chorismos* megszűnése végső probléma is, annyi bizonyos, hogy nem jelenti az értéknek valóságba való maradéknélküli feloldódását (vagy megfordítva). A *chorismos* tökéletes megszűnése esetén az abszolút érték nem puszta valóságba és a valóság nem tiszta abszolút értékbe, hanem mindkettő az *abszolúte értékes valóságba* megy át. A *chorismosnak* abban az elkezdődő megszűnésében pedig, amelyet a relatíve értékes valóság jelent, a valóságmentes, tiszta erkölcsi érték csupán abszolútságát, az értékmentes valóság pedig csupán értékmentességét veszti el. Az erkölcsi érték egyformán objektív az abszolúte értékes valóságban, az abszolút erkölcsi értékben és a relatíve értékes valóságban.

A *chorismos* tökéletes megszűnése esetén erkölcsi rosszról nem lehetne beszélni. Az abszolút értékes valóság többé nem lehetne alternatív, ellentétesen értékes: ez a valóság többé nem lenne erkölcsileg mérhető, nem lenne erkölcsileg releváns, beszámítható, szabad. Mert hiszen szükségképen, *ex definitione* abszolút erkölcsös lenne. Az abszolút erkölcsi értéknek ezzel a valósággal szemben csupán konstitutív, de nem regulatív funkciója lehetne. Erről az oldalról még közelebbről rámutathatunk a rossz eredetére. Nem a valóság erkölcsi értékessége általában, hanem a *relatív* értékes valóság objektivitása a rossz eredete. A tökéletes *chorismos* és annak tökéletes megszüntetése egyaránt kizárja az erkölcsi rosszat. A *relatív* értékes valóság — a *chorismos*nak ez a tökéletlen mintegy félbenmaradt áthidalása — egyesíti magában az erkölcsi rossz konstitutív feltételeit: az abszolút erkölcsi érték és a pusztá valóság konstitutív funkcióját.

A rosszat nem lehet levezetni a pusztá valóságból, mert az erkölcsileg közömbös. Nem lehet levezetni az abszolút értékből, mert a rossznak, mint abszolút értéknek, nincsen objektivitása. Mindazonáltal az abszolút erkölcsi érték és a pusztá valóság egyaránt konstitutív feltétele a rossznak. Abszolút erkölcsi érték vagy valóság nélkül a rossz sem lenne lehetséges. A rossz eredete az erkölcsi értéknek relatív megvalósulása, az erkölcsileg beszámítható valóság. Az értékvilág és valóság *chorismosának* tökéletlen áthidalása teszi lehetővé az erkölcsi rosszat. Csak a *relatív* értékes valóság, csak a tökéletlenül megvalósult *erkölcsi érték* teszi lehetővé az erkölcsi rosszat. *A rossznak csupán relatív értékobjektivitást tulajdoníthatunk.* A rossz az ember erkölcsi szabadságában gyökerezik.

Az előzőekben kimutattuk, hogy a rossz relatív értékobjektivitása *lehetséges*. Vajjon kimutatható-e az is, hogy *szükséges*? Hogy az erkölcsi érték relatív megvalósulásából az erkölcsi rossz *szükségképen* következik? Miért csak az alternatív, ellentétesen beszámítható valóság lehet erkölcsileg releváns?

Ez a kérdés a diskurzív, fogalmi megismerés határát érinti. Kielégítő, megnyugtató feleletet adni rá úgy lehet meghaladja az emberi gondolkodás teherbírását. Annyi azonban megállapítható, hogy az abszolút értékek relatív megvalósulása mindig együtt jár az értékek ellentétessé válásával. Kivételek nélkül minden relatív érték ellentétes. Az emberi gondolat logikai helyességének, a jó eseményeknek, a szép alkotásnak háttérében ott leselkedik a tévedés, a rossz és a rút lehetősége. A feltett kérdésre talán azt a választ adhatjuk, hogy az értékes valóság alternatív értékességének *lehetőségét* az abszolút értékek *konstitutív*



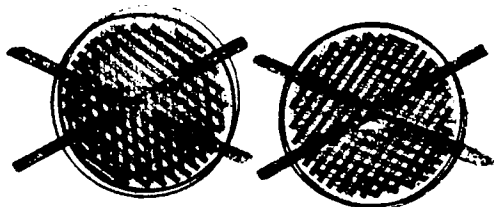
funkciója, *szükségképiségét* pedig azoknak *regulatív* funkciója biztosítja. Ez a regulatív funkció tárgytalanná válnék, ha a relatív értékek nem lennének szükségkép ellentétesek. A rosszat az abszolút érték konstitutív funkciója teszi lehetségessé. Az abszolút erkölcsi érték regulatív funkciója viszont egyedül a rossz objektívításánál fogva lehetséges. Az erkölcsi rossz *szükséges* ahhoz, hogy az abszolút erkölcsi értéknek regulatív funkciója lehessen.

Ez a felelet persze nem végleges. Miért szükséges az abszolút érték regulatív funkciója? Éppen azt kellene belátnunk, hogy a valóság csak az alternatív, ellentétes értékesség feltételezése mellett lehet egyáltalában értékes.

Ha ezt a tételt bizonyítani lehetne, akkor az erkölcsi rossz végső értelmével együtt annak erkölcsi igazolása is mintegy az öünkbe hullana. Ha a rossz szükségességét belátnók, akkor bizonyos mértékben elvesztené eredeti jelentését. Úgyiszlván többet bizonyítottunk volna be, mint szándékunk volt.

Az erkölcsi rossz etikai problémájának megoldásához nincsen szükségünk a rossz szükségességének, hanem csak lehetőségének bizonyítására. Az erkölcsi rosszat megértetjük, ha beláttuk, hogy objektíve lehetséges. Az erkölcsi rossz etikai problémáját megoldottuk, amikor kimutattuk, hogy a rossz nem az abszolút értékkel szembenálló valóság vagy abszolút érték, hanem az objektív, ellentétes, relatív erkölcsi érték negatív pólusa. A rossz objektivitása az ellentétesen, relatíve értékes valóság objektívítása. A rossz objektivitása csupán relatív értékobjektivitás.

Ez a végeredmény talán nem fogja kielégíteni azokat, akik az erkölcsi rossz megdöbhentő hatalmát az emberiség történetéből ismerték meg. Aki szépítés nélkül veszi tudomásul, hogy a legmagasabb kultúra leple alatt is az embertelen kegyetlenségnek, a hazugságnak és tudatos ámtásnak, az elvetemült könnyelműségnek és a fennmen hangoztatott tiszta elvek önző kijátszásának miesoda infernális mélysége tátong, az könnyen hajlandó lesz azt himni, hogy mindezt csak a Gonosznak valami transzcendens hatalma teszi megérthetővé. A történet kézzelfogható példákkal szolgál arra, hogy rosszhiszemű politikai kísérletezés kedvéért nagy birodalmakat lehet temetővé változtatni, százazrek életét kioltani, őket éhhalálba kergetni vagy földönfutóvá tenni a leghidegebb cinizmussal. A nagy háborúk története tele van az aggok, nők és védtelen csecsemők elleni kegyetlenkedéseknek, a legyőzöttek sanyarításának és egész nemzeteket halálra ítéelő békeszerződéseknek példáival. Lehetséges, hogy egy nagymúltú nemzet a legnagyobb szerencsétlenség órájában azzal botránkoztatja meg a világot, hogy a fékevesztett léhaság táncát járja ugyanakkor, amikor feje felett megharsan-



nak a végítélet trombitái és lába alatt megnyílik a sír. Az ördögi kegyetlenséggel végrehajtott közönséges bűncselekmények megdöbbentő példáira ma talán felesleges emlékeztetni. És a radikális rossz iskolapéldájaképpen egy olyan kultúrvilágnak politikai története felett, amelynek „alkonya“ már meg van jósolva, ott áll őrt a nemzeteknek egy olyan szövetsége, amely az emberiség egyetemes egyesülésének, a „Seid umschlungen Millionen“ ideáljának képét mutatja kifelé, befelé pedig ezt a tiszta erkölcsi eszmét feltétlenül és kíméletlen határozottsággal rendeli alá a leghatalmasabbak rideg önzésének. Az emberiség története valóban meggyőzően bizonyítja, hogy az ember a rosszban nem kevésbé nagy, mint a jóban. Sőt kétséghen hagy aziránt, vajjon nem esik-e minden jó cselekedetre tíz rossz, vajjon az erkölcsi rossz földalatti forrásai nem mélyebbek és kimeríthetetlenebbek-e, mint az erkölcsi jónak tisztavízű kútja?

De erre a kérdésre a történelem nem is adhat feleletet. A rossz objektivitását, abszolút vagy relatív érték-credetének kérdését a történeti valóság megfigyelése útján eldönteni nem lehet. Ha a történeti tapasztalat esetleg pesszimizmusra hajlamosít is, abból a rossz abszolút érték-objektivitása még éppen nem következik. A rossz érték-objektivitásának kérdése a történelmi megismerés síkján kívül esik.

Erre a kérdésre egyedül az etikai gondolkodás adhat feleletet. S ha az etikai megismerés arra az eredményre vezet, hogy a rossz értékobjektivitása csak relatív lehet, akkor ezzel az igazsággal szemben hiába vetjük a mérleg másik serpenyőjébe a történeti tapasztalatnak akármilyen mélységes pesszimizmusát. Másrészt azonban a történeti valóságnak az etikai megismerés alapján magyarázhatónak, megérthetőnek kell lennie. Az etikai gondolkodás színe előtt a legembertelenebb cselekedet is csak *emberi*. Az etikai gondolkodásnak a szent és a gonosztevő cselekedetei mögött ugyanazt az emberarcot kell felismernie. Az erkölcsfilozófiának nem feladata feleletet adni arra a kérdésre, vajjon az emberiség általában az erkölcsi jó vagy a rossz irányában fejlődik-e. De feltétlenül ellenmond a radikális pesszimizmusnak. Az emberi fejlődés perspektívái az abszolút erkölcsi érték irányában nyitva vannak. Az abszolút rossz irányában azonban el vannak zárva az erkölcsi rossz abszolút értékobjektivitásának lehetetlensége által. Az abszolút erkölcsi értékhez való közeledésünk lehetősége elvileg végtelen, attól való eltávolodásunké azonban véges. *Hivatva* vagyunk az abszolút erkölcsi értékességre. De nem vagyunk hivatva abszolút gonoszúságra. Ennyiben — és csak ennyiben — igazolja az etikai gondolkodás az optimizmust.



Azonban ha az erkölcsi rossz értékobjektivitása nem is lehet *abszolút*, azért nem kevesebb *objektív*. Nem hiszszük, hogy rejtegetéseink félremagyarázhatók lennének abban az irányban, hogyha azok igazak, akkor az ember erkölcsi kötelességei könnyebbekké válnak, hogy kevesebb kell félnie, ovakodnia a rossztól azért, mert az csak relatív. Az erkölcsi törvény komoly szózata egyetlen arnyalattal sem enyhül meg annak következtében, hogy a rossz érték-eredetet csak relatívnak ismertük fel. Tevényt lenne azt mondani, hogy cselekedeteink abszolúte jók, de csupán relatíve rosszak lehetnek. Világosan kifejtettük, hogy az embernek éppen erkölcsi szabadságánál fogva sem jó, sem rossz cselekedetei nem lehetnek abszolút értékek. Egy szabad lény jósága is lényegesen mást jelent, mint egy végtelenül jó lény jósága. Az ember útja a végtelen jószág felé túlvezet az erkölcsi szabadság határán. Amíg az ember erkölcsileg szabad, addig jó cselekedeteinek értéke éppoly relatív, mint rossz tetteié. Amíg egyáltalában képesek vagyunk rosszat tenni, addig semmi okunk arra, hogy jó cselekedeteinknek erkölcsi jelentőségét nagyobbra becsüljük rossz tetteinkénél. Csak ha a rossztól végleg megszabadulhatnánk, érhetnénk el abszolúte értékes valóságunkat. Abszolúte értékes valóságunk fel van ugyan adva eszményként számunkra, de meg kellene szabadulnunk erkölcsi szabadságunktól, tehát egész lényünkben meg kellene változnunk, hogy azt elérhessük. Addig rossz tetteink és jó cselekedeteink elvileg egyenlő súllyal esnek latba. Nem árníthatjuk magunkat, mert jó és rossz tetteink értéke egyaránt csupán relatív.

Az, hogy az erkölcsi rossz nem a kárhozát feneketlen örvényeként tátong előttünk, hogy a rossz útja véges, a jóé ellenben végtelen, nem a mi érdemünk. Ez a bizonyosság semmiféle „megnyugvást” nem ad számunkra. De erős biztosítéka annak, hogy amit az erkölcsi norma számunkra előír, azt a maga eszményszerű teljességében sem lehetetlen elérnünk. Aki abszolúte rossz, annak számára az erkölcsi norma követése már lehetetlen. A pokolból többé nincs út a mennyországba. De aki csak relatíve rossz lehet, az az erkölcsi norma alól sohasem érezheti magát felmentve. Csak még komolyabban, még sürgetőbbben ösztönözheti az erkölcsi norma azt, akinek számára az erkölcsi ideál teljes elérése sohasem válhatik lehetetlenné. Csak az erkölcsi kétségbeesés az, amit a rossz relativitása kizár.

És azért, hogy a rossz elkerülése az ember számára sohasem válhatik lehetetlenné, hogy az ember erkölcsileg reménytelen helyzetbe sohasem kerülhet, magának az erkölcsi rossznak jelentősége is mintegy megnövekedik. A relatív rossz erkölcsi értelme teljesebb, mint az abszolút

rosszé. Aki rossz, habár jó is lehetne, az úgyszólván rosszabb, mint aki szükségképen rossz és jó ennélfogva nem is lehetne. A rossz relatív értékobjektivitása súlyosabban nehezedik ránk — és egyedül mireánk —, mint az abszolút rossz. A relatív rosszért minden körülmények között felelősek vagyunk, mert helyette jók is lehetünk volna. Az abszolút rosszért többé nem lehetnénk felelősek.

Ha beláttuk, hogy az erkölcsi rossz értékobjektivitása nem áll ellenmondásban az abszolút erkölcsi érték objektivitásával, sőt ez utóbbinak regulatív funkciója egyenesen felteszi a valóság ellentétés értékességét s ezzel az erkölcsi rosszat: a rossz etikai problémáját megoldottuk. Jól tudjuk, hogy az erkölcsi rossz problémája más irányban is erősen érdekli a filozófiai spekulációt. A metafizikai gondolkodás számára az itt adott megoldás túlságosan formalisztikusnak fog feltűnni. A metafizikai gondolkodás számára a rossz objektivitása talán már eleve kétségtelen. És mégis örök probléma számára, hogy mi a rossz *értelme* a világban. Ha a végtelenül jó lény mindenható, akkor miképpen engedheti meg, hogy akár a legesekélyebb erkölcsi rossz is megtörténhessék? Hogyan lehet a rosszat igazolni? Hogyan lehet a világ harmónikus, egységes rendjébe akár csak a legkisebb erkölcsi rossznak *értelmét* is beilleszteni? Így például *Driescht* egyenesen a rossznak, a tévedésnek és a véletlennek kétségtelen objektivitása indítja arra a belátásra, hogy a világot, mint egyetlen *egészet*, egyetlen *rendet* megérteni nem lehet. S a metafizikus talán szívesen fog utalni a történeti vallások nagy számára, amelyek a jó szellemek mellett rossz szellemeket, a végtelenül jó és mindenható Isten mellett az ördögöt is tanítják. S a rossz problémájának ilyen végső feltevése, a történeti vallásoknak az emberfeletti rosszat hirdető egybehanezó tanítása talán kiesíserűnek tünteti fel azt a vállalkozást, amely a rosszban csak valami *emberit*, csak az erkölcsi szabadság következményét akarja felismerni.

Újra és újra hangoztatják, hogy a tulajdonképeni rossz az, amikor az ember magának az erkölcsi törvénynek szigora és felsége ellen lázad fel, céltalanul és vakon, mint az, aki az istentisztelet áhitatát pimasz módon megzavarja, csak a zavar kedvéért. (*Hensel*.) Állítják, hogy a rossz túlmutat a mi végességünkön és valami radikális istenellenes vonás van benne: a gonoszság több, mint a bűn. Mert a bűn megbocsátható, de a gonoszság a soha el nem felejtett erkölcsi rossz. (*Mehlis*.) S a zavart teljessé teszi, hogy azok, akik helyesen ismerik fel azt, hogy semmiféle emberi cselekedet, törekvés, vágy *önmagában* rossz nem lehet, a másik végletbe esve a rossz embert egy-

szeruen gyenge, beteg, szellemileg szegény embernek minősítik. (Theodor Lipps.)

A minduntalan jelentkező hajlandóságnak azonban, hogy a rosszat valami transcendens eredetbol vezessük le, alapja nincsen. Legalább *Kant* óta nem volna szabad vitasnak lennie annak a tételnek, hogy a rossz eselekedet sohasem jelent az erkölcsi törvény elleni revolúciót. Senki sem tesz rosszat pusztán a rossz kedvéért — így fejezi ki *Kant* gondolatát *Dorner* egyszerűen és világosan. A rossz eselekedetnek éppúgy konstitutív feltétele az abszolút erkölcsi érték, mint a jónak. Végső elemzésben ezt jelenti *Sokrates* tanítása is: senki sem tesz szándékosan rosszat.

Nem csupán a helyszükére hivatkozva mellőzzük az erkölcsi rossz problémájának azt a „nagyvonalú”, metafizikai beállítást, amelyrol az imént szoltunk. A filozófiában sem mindig az fog a legtöbbet, aki sokat markol. Igazi metafizikai problémává az erkölcsi rossz csak annak számára lehet, aki eleve feltételezi *abszolút* értékobjektivitását. Es éppen ezen a ponton téves a történeti vallásokra való hivatkozás. Azok a primitív vallások, amelyek a jó és rossz szellemnek valóban *egyenlő* hatalmat tulajdonítanak, nem ismerik még a végtelenül jó és mindenható lény fogalmát. A monotheistikus vallások pedig csak egyetlen lényről tudnak, aki mindenható és ez a mindenható lény végtelenül jó. Nem igaz tehát, hogy a vallás a jónak és a rossznak egyformán abszolút értékeredetet tulajdonítana.

A rossz *abszolút* értékeredete megoldhatatlan metafizikai problémára vezetne. Az abszolút rossz csakugyan felhoítaná az objektív világ rendjének egységét. És a rést, amelyet ezen az egységen ütne, semmiféle metafizikai okoskodással betapasztani nem lehetne.

A rossz *relatív* értékeredetéből ellenben nem szükséges metafizikai kérdést csinálni. A probléma metafizikai élet elveszi az a megfontolás, hogy a rossz az ember erkölcsi szabadságának — pozitív és negatív beszámíthatóságának — mintegy az ára. Ha a valóság egyedül az erkölcsi *szabadság* formájában lehet erkölcsileg értékes, akkor az erkölcsi rossz metafizikailag is igazolva van. Ha a valóság számára csak a szabadságon keresztül vezet út az abszolút erkölcsi érték felé, akkor az, hogy a rossz lehetséges, erkölcsileg helyes. Mert az abszolút erkölcsi érték nem hidegen és közömbösen áll szemben a valósággal, hanem át akarja hatni azt a legkisebb zugáig. A szét szakított valóságnak és értékvilágnak ez az egymásra-vágyó *Erosa* igazi, mély metafizikai probléma. A valóságnak ez az erkölcsi *hívása* igazolja a rosszat, feltéve, hogy a valóság csak az erkölcsi szabadság formájában, tehát alternative lehet erkölcsileg értékes.

Ez az előfeltevés persze nem bizonyítható és azért az erkölcsi rossz metafizikája csak sejtelen lehet. Azonban ha ennek a metafizikai tudásnak töredékesnek kell is maradnia, abban igaza van *Driesch*nek, hogy a tudás töredéke is több a semminél.

S ez a töredékes metafizikai tudás is egyedül a relatív rossz értékobjektivitását igazolja. Nincs tehát semmi okunk arra, hogy egy percig is kételkedjünk abban az igazságban, amelybe az erkölcsi rossz etikai problémáját feloldottuk s amelyre a tiszta etikai gondolkodás és az etika nagy rendszereinek figyelmes tanulmányozása vezetett bennünket. Ez az igazság nem ellenkezik a történeti tapasztalattal, lehetővé teszi az erkölcsi rossz metafizikai igazolását és nem ellenkezik a vallás tanításával. Az abszolút jó és rossz hideg szimmetriájával szemben a relatív jó és rossz ellentétpárja aszimmetrikusan folytatódik az abszolút erkölcsi érték jelentésében. Az erkölcsi-leg szabad lény jósága végtelenül közeledik a végtelenül jó lény jósága felé, anélkül, hogy azt, *mint ilyen*, elérné. *Azért* nem érheti el, *mert* rossz is lehet, *mert szabad*. De szabadnak kell lennie, hogy jó lehessen. Tehát a rossz lehetősége feltétele az ő számára a jó lehetőségének. Az emberi rossznak viszont nincs ilyen infinitesimális közeledése és folytatódása az abszolút rosszban, mert az abszolút rossz nem lehet objektív. És az erkölcsi érték világának ez az aszimmetrikus struktúrája igazolja azt a metafizikai sejtelmet, hogy a szabad lény jósága kontinuálisan beleolvadhat a végtelen jó lény jóságába, a relatív érték hordozója absolute értékessé válhatik, ha végleg megszabadult a rossztól: az ő szomorú „szabadságától”. Az erkölcsi rossz értékrelativitása ebben a legtágabb perspektívában az erkölcsi érték abszolút megvalósulásának lehetőségét igazolja. Az abszolút rossz objektivitása ellenben az erkölcsi érték abszolút megvalósulását már eleve kizárná.

## A PLOTINOSI $\nu\omicron\varsigma$ -FOGALOM VALLÁSOS JELENTŐSÉGE.\*

Írta: TECHERT MARGIT.

Az antik és középkori kultúra határán áll egy filozófus, akinek a rendszere érdekes szinthézise vallásnak, költészetnek és filozófiának. Amire a tanítványát, Porphyriost buzdította (Vita c. 15), *Plotinos* maga is egyszerre mutatkozott papnak, költőnek és filozófusnak.

Rendszere élén az Egy áll, amely olyan nagy erő, hogy, mint bölcseleink írja, nem maradhatott meg tétlenül és terméketlenül magában, hanem a hiposztázisok egész sorát bocsátotta ki magából. E sor végén áll a még Platontól „ $\mu\eta\ \delta\upsilon\prime$ ”-nak nevezett anyag.

Egyet és anyagot, kifeszülő hídként a  $\nu\omicron\varsigma$  köti össze. Filozófiai összefüggés-sorban tekintve, ez az ősprincipium és az érzéki világ közt álló ideák világa, az ősminták, az igazság és az örökkévalóság hona, ahol a lét és az elgondolás egybeesik. Theológiai szempontból pedig a  $\nu\omicron\varsigma$  a második isten, az elsőnek fia, az alkotó és az első törvényhozó (V. 5. 3; V. 5. 9 és V. 5. 5.).

Úgy a hármastagolású világkép, mint benne ez a két véglelet összekötő  $\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$ -fogalom, nem eredeti sajátja Plotinosnak. Mind a kettőt megtaláljuk a hellénizmus korának Plotinost megelőző gondolkodóinál is, hanem, hasonlattal élve, a növénynek ezek is csak törzsét és nem gyökereit alkotják. Mivel pedig valamit megérteni annyit tesz, mint annak a dolognak az eredetét és fejlődését ismerni, mindenekelött próbáljuk meg a plotinoni  $\nu\omicron\varsigma$ -fogalom eredetét felkutatni.

\* \* \*

Az *ó-ion természetfilozófusok* legértékesebb intuiciója az a belátás volt, hogy minden létező egy ősprincipium változata. Ugyanabból az  $\alpha\pi\chi\eta$ -ből keletkezett s ugyanoda fog a fejlődés végén visszatérni minden. De hogyan? Meghatározott törvények szerint, feleli *Pythagoras*, amikor azt tanítja, hogy minden dolog lényege\* a szám, azaz a kiszámítható törvényszerűség, amely mint harmónia az egész kozmoszon uralkodik. A világtörvény századokon keresett fogalmának *Herakleitos* adott nevet, amikor a természeti folyamatok megmásíthatatlan rendjét  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -nak nevezte. Az emberi kultúra történetének kétségkívül ez volt az egyik legünnepelesebb s legjelentősebb pillanata, amikor a  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  fogalma és neve megszületett.

Az érzéki, mulandó, változó világból *Parmenides* emelte ki az érzékfeletti, örökkévaló és változatlan világtörvényt

\* Felolvasatott a Magyar Filozófiai Társaság 1924. nov. 13-i ülésén.



fogalmát és ezt, mint homogén, kontinuális, transcendens képletet azzal mereven szembehelyezte. Mikor pedig a *szo-  
fisták* a filozófiai kutatás területét az objektív külsőből a  
szubjektív belső világba helyezték át, megalkotja *Sokrates*  
egyfelől a szubjektív, másfelől az objektív logosz fogalmát.  
Az egyik a pszichológiai értelemben vett fogalom és a másik  
az individuumok maradandó tulajdonságainak egysége: a  
faj. E kétféle logoszt a *platói idea* egyesíti. Mint Sokrates  
szubjektív logosza, ez is jelenti a fogalmat, de ugyancsak  
az idea objektívvá, sőt transcendenssé válva a tér- és időbeli  
világnak fölébe emelkedik. Minden egyéni létező keletkezik  
és elmúlik, de örökkévaló a faj, az általános, a mulandó  
dolgoknak fölöttünk lebegő ideája.

Már a fiatalkori Lysisében Plato egy ifjúval azono-  
sította az ideák világát, míg a Timaiosban ugyanezt a vilá-  
got a *θεός* *νοητός*-ban személyesítette meg. Ez a hely ránk  
nézve annál fontosabb, mivel nemcsak a történeti fejlődés  
során át, hanem a legközvetlenebbül hatott Plotinosra.  
A *θεός* *νοητός* azonos azzal a felig-meddig még a mithosz  
kódébe vesző örökkévaló élőlényvel (*ζῶον αἰδιον* ibid. 29a).  
akire a mindenségnek teremtője s atyja (28c) teremtés köz-  
ben rátekintett. Ez az élőlény minden *νοητόν* közül a legszebb  
s a legtökéletesebb (*καλλιστος καὶ πάντα τέλειος*, 30d) és mint  
ilyen az összes többi értelmi élőlényt magában foglalja:  
*τὰ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκείνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὼν ἔχει* (30d).<sup>1</sup>

Aristotelesnél erős monotheizmusa miatt a *Πλάτωνος*  
*τρίτῃ* második személye nem fejlődhetett tovább. Mivel ő  
az ideák eddig transcendens világát magukba a létezőkbe  
helyezte, nála egy az ideákat összefoglaló istenségnek sem  
helye, sem szerepe nincs.

A stoicizmus még erősebben hangsúlyozta az értelmi  
principiumnak — logosznak — a világban való immanens  
voltát. Az ő istenük a teremtő principium, a *πῦρ τεχνικόν*,  
amely ugyanakkor a legfőbb ésszel, a logosszal is azonos.  
Ez a logosz a maga örök időkre meghatározott törvényeivel  
szerves és szervetlen világon egyaránt uralkodik, mint utolsó  
emlékezés a platói ideák világára és a *θεός* *νοητός*-ra, a  
stoikus világrész *λόγος σπερματικός*-szá válva minden dolog  
esiráját szintén magában foglalja.

A stoikusok logosz-tanával egyenlőre ki is volt merítve  
annak minden lehetősége, hogy e fogalom tartalma filozófiai-  
lag még jobban elmélyítettessék. Amiből Herakleitosnál ki-  
indult, az immanens világtörvény fogalmából, oda most hat  
évszázad múlva újból visszatért.

Hanem keleten s főleg Alexandriában már ekkor el volt  
tak vetve az új magok, amelyekből új bölcsesség volt hivatva

<sup>1</sup> Ugyanez a kifejezés, hogy élőlény, illetve tökéletes élőlény,  
a Nousról és az értelmi világról igen sokszor előfordul Plotinosnál,  
I. VI. 6. 18. VI. 7. 8 végén, VI. 7. 10, —12, —16 stb.

kisarjadni. Ami kisebb mértékben már a görög gondolkodás kezdete óta folyt, a keleti vallásos és misztikus szellem most a maga egészében áthatotta a filozófiát. Ettől a hatástól a bölcseletnek egész iránya megváltozott. Már nem igazságkeresés a célja, sőt alig is vannak tudományos ambíciói. Amit az emberek ebben a korban várnak tőle, az tudásnál több vagy kevesebb: legyen vigasztaló a lét fájdalmai közt, mutassa az erkölcsi tökéletesedés útját és általábanvéve adjon egy szilárd pontot, ahonnét a földi πᾶντα πεῖ-t nyugodtan lehet szemlélni. Gnosisra törekszik e kor, istennek intuitív látásból származó megismerésére, mert már csak ott nála a legmagasabb ponton, vagy ahogy a mi Plotinosunk mondja, a létezésen, cselekvésen és értelmén túl (ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦν καὶ νοήσεως, I. 7. 1) lehet megpiheenni.

Az ilyen lelki szükségletekből fakadó világkép élén természetesen csak Isten állhat, aki olyan mérhetetlen s megközelíthetetlen magasságban trónol az érzéki világ felett, hogy az anyagba és bűnbe süllyedt ember nem is tud és nem is mer egyenesen hozzá emelkedni. A kor úgy érzi, hogy ehhez neki áthidalóra és közvetítőre van szüksége, aki lényege szerint a két véglet: Isten és az anyag között áll (lásd Philo: ὁ μέσος τῶν ἁκρῶν. Quis rer. div. her., 42).

Erre a szerepre szinte kezdettől fogva a teremtető értelemről, erőből a teremtetett világba átnyúló *logosz* volt predesztinálva. E fogalmat, mint láttuk, a görög filozófia teremtetten meg s felismerve kitűnő szisztematikai értékét, a hellenizmus kora úgy theoretikus, mint praktikus világnézete számára kisajátította. A közvetlen Kr. sz. előtti, de főleg az utána következő első századokban, mind a pogány, mind a keresztény bölcseletnek, theológiának ez a λόγος-μεσίτης-fogalom volt a centruma.

De túl azon az időleges, noha nem csekély jelentőségű szerepen, hogy az alexandriai kor szinkretizmusának ez a fogalom volt a kristályosodási pontja, a *logosz* mindörökké összekötő kapocs lett kelet és nyugat (Thot-Hermes), zsidóság és görögség (memrah-logosz), görögség és kereszténység (Logosz-Krisztus), azaz röviden ókor és középkor kultúrája között.

A *logosz*-fogalom fejlődésének ez a nagy lendületű vonala természetesen számtalan sok egyes pontból — gondolkodóból — van összetéve. Ezeknek a teljes során mi, kik csupán a plotinosi rendszer μεσίτης-ét szeretnők egy kissé jobban megismerni, nem mehetünk végig. Be kell érniünk azokkal a gondolat-rendszerekkel, hol a *logosznak* illetve νοῦς-nak a plotinoszi Nous-hoz feltűnően hasonló szerepe, feladata és attribútumai vannak.

Az így célunknak megfelelően megszükitett összefüggés-sorban először is *L. Annaeus Cornutus* Helléniké Theológiáját kívánjuk megemlíteni. Mivel ez a munka a *logosz*-

fogalom fejlődése szempontjából átmenetet alkot a stoikusok pantheista-jellegű, személytelen világtörvénye és Philo sokkalta személyibb logosza között (lásd Krebs: Der Logos als Heiland im I. Jahrhundert. Freiburg, 1910).

Ebben a theológiában azt olvassuk (talán a Cratylus 408. szójátékai nyomán), hogy az istenek egy vezetőt adtak az emberek oldalára s e vezető Hermes. Hermes a logosz-szal azonos, kit az istenek az égből küldtek<sup>1</sup> számunkra életünk vezéréül.<sup>2</sup> Nevezik őt még az istenek küldöttének, hírnökének is, mivel ő tudatja velünk az égiek akaratát. Összefügg a neve azzal, hogy ő a mi védőfegyverünk és erősségünk (ἐρμα és ὀχύρμα, 20. o. 24. s.). Mivel pedig a logosz nem azért jön, hogy rosszat tegyen, vagy nekünk kárt okozzon, az istenek Hygieiát adták mellé társul, hogy így minket üdvözítsen<sup>3</sup> (σωζειν, 21. 8.). „S azt is mondják még — folytatja Cornutus — hogy Hermes Zeusnak Maiától született, azt juttatván ezáltal kifejezésre, hogy a logosz egy szemléletnek (θεωπία) és egy megfontolásnak (ἐκτίσις) a szüleménye.“ (23. 6.)<sup>4</sup>

Cornutus után a Philo logosz-fogalmáról kell megemlékeznünk, mivel ez a gondolkodó is ugyanabba az összefüggés-sorba tartozik, amelynek egy későbbi tagja Plotinos.<sup>5</sup>

Philo logosza is ἁγγελος és κήρυξ, s ha Cornutusnál a Hygieia van a logoszhoz társul adva, Philo ὕψις λόγος-ról beszél. (Leg. alleg. III. 170.) Ha továbbá Cornutusnál az istenek azért küldték le a logoszt, „hogy mi értelmesen s ne meggondolatlanul örvendjünk“ (μη εἰκῇ, i. m. 20. 16.), itt „a gazdagságot adó isten a logoszra hullatja a halhatatlanszüzi charisokat“ (Post Ca. 32.).

Továbbá Philonál is isteni eredetű a logosz, kinek az az isten az atyja, „aki egyben a mindenségéé is s az anyja a bölcsesség, akitől minden származik“. (De fuga et inventione 109.)<sup>6</sup>

<sup>1</sup> V. ö. Plotinosnál: λόγος ἀπὸ θεῶν ἐλθὼν. I. 6. 2.

<sup>2</sup> V. ö. Plotinosnál: παιδαγωγὼν λόγος, aki számunkra szintén ἡγεμὼν καθαρὸς καὶ ἀπαθὴς ὁ οἰκεῖος, III. 1. 9.

<sup>3</sup> Bousset szerint (Kyrios Christos. Göttinga, 1913. 381. o.) ez a hely a János evangélium 3. 17-re emlékeztet: Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.

<sup>4</sup> A logosz származásával mind a pogány, mind a keresztény theológiában nagyon sokat foglalkoztak az emberek. Ide vonatkozólag Plotinos a Cornutusnál található felfogáshoz hasonló véleményen van: ἀρὰ γὰρ καὶ αὐτὸς (sc. ὁ λόγος) ἐκ θεωρίας; πάντως μὴν ἐκ θεωρίας... ἔστι μὲν γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας καὶ θεωρησαντὸς τινος. I. III. 8. 3. Ami pedig a ἐκτίσις-t illeti, az egész III. 8. 7. és 8. arról szól, hogy minden élet szemlélődésből jön létre s minden élet gondolat. (Lásd még a logosz eredetére nézve III. 2. 16. és III. 5. 8.)

<sup>5</sup> Cornutus és Philo rokonságának kérdését Bréchier (Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie), Philo és Plotinosét pedig Guyot tisztázta (Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin).

<sup>6</sup> Bousset szerint (i. m. 389 o.) Philo logosz-fogalma mögött egy

Ugyanennek a logosz-fogalomnak az említett platoi értelmi világ, illetőleg isten a filozófiai őse. „Az ideák világának nincsen más helye — írja Philon — mint annak az istennek az értelme (logosz), aki őket elrendezte,“ (De opif. mundi. 5.) Tehát nála a teremő nemcsak hogy rátekintett az ideák világára, hanem azok egyenesen isten elméjében lakoznak (Ibid. I. 7.).

Amíg ez a „testetlen világ“ isten elméjében van, addig az ő erejét és bölcseségét alkotja. Mihelyt azonban isten kimondja a teremő szót (ρῆμα θεοῦ vagy megint λόγος. De posteritate Caini I. 24.), akkor az addig λόγος ἐνδιόθετος λόγος προφορικὸς-szá változik (De decalogo II. 154.) s mint második isten (Frg. II. p. 625.), az elsőnek elsőszülött fia (De agric. 12.) önálló életet kezd.

Miután az első isten túlságosan tökéletes volt ahhoz, hogy az anyaggal közvetlenül érintkezésbe léphessen, úgy alkotott világot, hogy az anyag alakításához eszközül a logoszt használta (τῷ λογῷ) καθάπερ ὄργανῳ προσχησάμενος ἐκκοσμοποιεῖ. De legis alleg. I. 106.).

Ugyancsak a logosz Philonál az ős-fény, az ἀρχέτυπος αὐγή, amely magából sugarakat bocsát ki, de nem érzi, észrevehetőt — teszi hozzá Philo — hanem, mint ez már a logosz lényegéből érthető, csupán értelmieket (De cherub. I. 156.). Egy más művében (De humanit. 22.) azt is mondja bölcselőnk, hogy a logosz az értelmi nap (νοητὸς ἥλιος), amely a lelkeket bevilágítja.

Ez a Philonál szerepelő fény-hasonlat — amely a későbbi gondolkodóknál mind jobban kiépül és egyre több vallásos tartalommal telik meg — egy nem annyira vallási. érzelmi, mint inkább filozófiai s értelmi összefüggéssorban mára Politeia VI. könyvében is előfordul (19. fej.), ahol is a jó ideája van a naphoz hasonlítva. Ez a hely, mint később látni fogjuk, nagy hatással volt Plotinosra.

Chaironeiai Plutarchos is a többi „égi istenség“ között (=csillagok) gyakran szól úgy a napról, mint a Jóval azonos legfőbb isten látható képmásáról. (De Ei 21, 393 o., Pyth. orac. 12. végén stb.) Plato, Philo s majd Plotinos világképéhez hasonlóan a Chaironeiai Plutarchosé is trichotomikus. Az élén természetesen Isten áll, aki nála Osiriszszel azonosul. Erről az istenről azt olvassuk, hogy ő az igazi létező, az örökkévaló, el nem múló, nem keletkezett, az Egy, és ő az első, naptiszta, Jó.<sup>1</sup>

Ez az Isten gondolta ki s hozta létre a világot s teremteskor a világnak ős-mintája, ideája az Istenben lakozó

a gondolkodó korában nagyon elterjedt egyiptomi görög istenség, Thot-Hermes áll.

<sup>1</sup> Chaironeiai Plutarchosnál: τὸ δὲ ἐν εἰλικρινέσι καὶ καθάρων, De Ei, cap. 17, s Plotinosnál ugyancsak az Egyről I. 6. 7.-ben ezt olvashatjuk: εἰλικρινές, ἀπλοῦν, καθάρων.

logosz volt. A logosz a láthatatlan s felfoghatatlan első Isten bölcsesége, ereje, amely szerint s amely által Isten a világot alkotta. Plutarchos szerint is a logosz Hermesszel azonos, aki maga a „tanuságot tevő s megnyilvánult logosz“. (λόγος μαρτυρῶν καὶ δεικνύων, De Isid. et Osirid. 54, 375 B.).

Plotinos közvetlen filozófus elődei közül meg kell még emlékeznünk az *Apameiai Numenios*ról is, akinek a világképe feltűnően sokban megegyezhetett a mi filozófusunk vallási és bölcséleti nézeteivel (lásd Vita c. 16.).

Numeniosnak is hármas tagolású a rendszere — már mondtuk, hogy ilyen az alexandriai világschéma — s ennek élén az Atya (frg. 4, egyébként a neve νοῦς, ἐν, ἀγαθόν) állt. Ez a legfőbb isten teljesen transcendens s csupán az érzékfeletti világhoz tartozik. Épp ezért, úgymond Numenius, ez az első isten nem alkototta a világot, hanem el kell fogadnunk, hogy az első isten csak a másodiknak, a világalkotó istennek, de nem a világnak az atyja. (Lásd a Jóról szóló töredéket.)

A második isten csupán az elsőben való részesedés által jó s a lénye nem oly egyszerű és tiszta, mint az atyjáé. Ő maga kétfős természetű (διττός): ugyanakkor amikor atyjára néz, tekintetét lefele az anyagra is irányítja s azt az ideák szerint alakítja. Mivel a világot ez a δημιουργός teremtette, Numenius néha őt a teremtett világgal azonosítja. Rendszerint azonban mégis csak tesz különbséget teremtő és teremtett között s ilyenkor azt tanítja: „Három isten van, az első az Atya, a második a teremtő, a harmadik a teremtett. A világ ugyanis a harmadik isten“ (Procl. in Tim. 93a, de valamennyi említett Numenius frg.-ra nézve l. Nestle: Nachsokratiker II. 308—311 o.)

Midőn Numeniosszal így a Kr. u. II. századhoz eljutotunk, még egy theologiai gondolatrendszer kell átvizsgálunk, mielőtt a plotinosi Nous-fogalom elemzéséhez fogunk.

A *hermetikus iratok*nak — mert ezekről akarunk most szólni — Plotinos tanaival való hasonlósága már előbb is felötlött a vallástörténészek s filológusok előtt, de az okát mindig úgy képzelték, hogy Plotinos hatott a hermetikára.<sup>1</sup> Újabban azonban Richard Reitzenstein, kit ma méltán tart az egész tudományos világ a hermetikus iratok legszakavatottabb ismerőjének, Poimandres c. művében kimutatta, hogy az említett iratok egész komplexuma a III. századnál nem későbbi eredetű, de a javarészüik már a II. században. az 1. és 13. dialógus pedig — melyek Plotiniosszal a legtöbb hasonlóságot mutatják — a Kr. utáni I. században keletkeztek. Sőt, mondja Reitzenstein, a Poimandresban a logosztannak oly ősi formájával van dolgunk. „die wir... über

<sup>1</sup> Lásd Krollnak a Hermes-Trismegistosról szóló cikkét a Realenc. d. class. Alt. Pauly-Wissowa-ban.



die Grenze unserer Zeitrechnung hinaufverfolgen können“ (i. m. 212. o.).

Reitzensteinre támaszkodva tehát, a hermetika és az Enneászok hasonlóságainak magyarázatául chronologiaiilag csak az a feltevés elfogadható, hogy Plotinosra hatottak a hermetikus iratok. E feltevést valószerűvé teszi az a körülmény is, hogy Plotinos az e korban erősen hellénizált Egyiptomból származott és így a hermetikát, mint egyiptomi s hellén elemekből alakult szinkretisztikus vallást, könnyen ismerhette.

Ha Platonál, Philonál és Numeniosnál eddig más-más név alatt (θεός νοητός, λόγος, δημιουργός) kellett a plotinosi Nousnak megfelelő istenséget, principiumot keresnünk, a hermetikus iratokban először fordul elő, hogy a tranascendens első isten és a teremtet világ közt álló istenség Nous néven szerepel.

A hermetikus Nous fogalmára jellemző, hogy állandóan a *fénnyel* van összekapcsolva, már akár egyenlőség, akár hasonlóság formájában. Így a Poimandresben miután az istenség kijelentette, hogy „Én vagyok a Poimandres, a mindenható Ész“ (I. 2.), megváltoztatja alakját s az ámuló Trismegistos elé határtalan látvány tárul: minden ugyanis fénné változott (I. 4.). E fényből azután hang tör elő, amely kijelenti: „Az a fény én vagyok, az Ész (Nous), a te istened.“ (I. 6.).

A Nousnak a fénnel való azonosítása később is folyton ismétlődik, sőt azt is olvassuk, hogy aki ezt a fényt nem ismeri, sötétségben bolyong (I. 19.) és az élet forrásától távol a tudatlanság nyavalyájától szenved (VII. eleje, 32. o. 19 és 33. o. 1 sor).<sup>1</sup>

A fény mellett az *élet* fogalma is állandó kísérője a hermetikus iratok Nous fogalmának, azaz helyesebben szólva ez a két attributum rendszerint együtt szerepel. „Az Ész pedig az isten... fény és élet“ stb. (I. 9.) Másutt a logosz és Nousról ezt olvassuk: „Ezek ugyanis nem különböznek egymástól s az ő egységük élet“ (I. 6.).

Mit jelent az, hogy most a Nous mellé a logosz is közbeiktatódik? Mennyiben más a logosz, mint a Nous? Semmiiben, csak állapotában. A kettő, mint fent olvastuk, nem különbözik egymástól s a Nous a logosszal lényegileg azonos: „ὁμοούσιος γὰρ ἦν, olvassuk, se. ὁ λόγος τῷ νῷ“ (I. 6.).

Ugyancsak a Poimandresban még két helyen olvassuk (I. 12. és I. 21.), hogy a Nous, a mindenségnek atyja: ζωὴ καὶ πῶς.

<sup>1</sup> Az I. és XIII.-on kívül idézett dialógokat a Poimandres 1551-i mintaszerűen szép bilingvis (Marsilius Ficinus látta el a latin rősztt), párizsi kiadása ezerint idézzük. Az I. és XIII. dialógust azért nem „szerint, hanem a Reitzenstein könyvének függelékében közölt szőveg szerint idézzük, mert ez könnyebben hozzáférhető s mivel ligaturák, rövidítések nincsenek benne, könnyebben is olvasható.

De mi alapon nevezi az ismeretlen szerző a Noust a mindenség atyjának? (Lásd I. 12. πάντων πατήρ és I. 21 ὁ πατήρ τῶν ὄλων.) E kérdésre a Nous harmadik attribútuma ad felvilágosítást, amely szerint éppen ez az isten a mindenség *alkotója*. Innét gyakran előforduló neve: ὁ δημιουργός Νοῦς (pl. I. 10.). Ez az isten teremtett mindent: „A gondolkodó Ész pedig az alkotó Atya, teremtő isten, jó, aki mindent alkotott“ (V. dialóg, 28. o. 15–17. sor). Még pedig a Nous nem „kezekkel“ teremt — olvassuk —, hanem egyedül szavával (λόγῳ, II. dial. 19. o. 1–3. sor, melyet v. ö. Plotinos később idézett III. 8. 2-vel).

Hasonlóképp az embert is a Nous teremtetten, még pedig magához hasonlóknak. Mivel tehát a „mindenség atyja“ fény és élet (I. 12.), azért az ember is fényből és életből van összetéve (I. 12, I. 21.). S mivel az atya szép volt (I. 12 és V. dial. 31. o. 23. sor), azért a fiú is nagyon szép — hiszen ő az atya képmását bírja: περικαλλής γάρ (ἦν), τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων (I. 12.).

Milyen helyet foglal el a Nous a hermetika isteneinek rangsorában és a többi istennel milyen viszonyban áll?

Ami az első kérdést illeti, Reitzenstein szerint (i. m. 66. o.) a hermetika alapfeltevése a következő:

1. Θεός, a szó legáltalánosabb jelentésében s teljesen a háttérben maradva.

2. δημιουργός — Νοῦς

3. Νοῦς és λόγός.<sup>1</sup>

Az első isteni személy, mint Plotinosnál, itt is megmarad a második felett bizonyos állandó magasságban. „Az Isten tehát nem Ész, hanem az ok, hogy Ész legyen, nem is lélek (πνεῦμα), nem is fény, hanem a fény oka“ (II. 15. o. 13–14. s.). (Ezt v. ö. Plotinosnál III. 8. 11-gyel. „Valóban az Atya nem Ész, nem fiú, hanem az Ész előtt, a fiú előtt van. Ugyanis csak ő utána jött létre az Ész, a fiú, akinek szüksége van arra, hogy beteljék és értsen.“)

A hermetikus iratok legfőbb istenének két neve, illetve két jellemző sajátága van: 1. senki és semmi nem oly jó, mint Ő, az „egyetlen Isten“, ki maga a jósága (II. 15. o. 13–14. s.). 2. „az istennek másik elnevezése: Atya, mivel mindent Ő nemzett. Az atyának ugyanis az a feladata, hogy nemzzen“ (II. 16. o.).

<sup>1</sup> Reitzenstein szerint a Nous a nagy Ptah istennel, aki az isteneket s embereket teremtetten s a világot létrehozta, azonos. Ő a kézművesség, a fény és a tűz istene s mivel a fény mindent igaz mivoltában mutat meg, ő az igazság istene is. Fia Thot, a világalkotó, aki gyakran Ptah részeként szerepel. Thot ugyanis a Ptah nyelve, illetve szava (logosz), mely az égből azért szállt le, hogy itt a διακόσμησις-t véghez vigye. Thot-Logosz-isten tehát semmi egyéb, mint a Ptahból kilépő és megvalósuló isteni gondolat. Ezt v. ö. majd később a Plotinos Nous és logosz-fogalmával.

A legfőbb istennek ez a két attribútuma feltűnően emlékeztet a plotinosi Egy jellemző jóságára és kiesorduló termékenységére.

A Nous, illetve logosz ennek a most tárgyalt legfőbb istennek a fia. A Poimandres mondja: „*Az a fény én vagyok, az Ész, a te istened*, aki a nedves természet előtt léptem ki a homályból, az Észből származó világító logosz, *istennek a fia*.“

Ennek a kijelentésnek a horderejét nem csökkenti az sem, hogy a XIII. dialóg szerint a misztériumok útján újjászületett ember is „isten fia“. Hiszen a lelki megtisztulás által az ember ismét azzá lett, amiből keletkezett, logosszá, Nousszá, fénnyé, életté. Így azután tényleg igaz, hogy: ἔσται ὁ γεννόμενος θεοῦ θεός παῖς (XIII, 2).

A mondottak után, úgy veljük, hogy a mi szempontunkból kimerítettük a hermetikus iratok Nous-fogalmát s épp ezért most áttérünk a plotinosi Nous-fogalmára, illetve annak vallásos jelentésére.

Mint a hermetikában, úgy Plotinosnál is a Nous első sorban *fény*. Mindenütt, ahol csak az Észről beszél, pazar bőkezűséggel szórja filozófusunk a fényt jelentő attributumokat, apposiitiókat (leggyakoribbak: φῶς, ἀγλαΐα, φέγγος, αὐγή, αἴγλη). Íme az egyik legköltőibb példa: „Az Ész pedig gyönyörű szép, ő a legszebb mindenek közül. Tiszta fény, tiszta ragyogás veszi körül s ő magába zárja a létezők lényegét, ő az Ész, akinek ez a mi szép világunk is árnyéka és halavány mása csupán. Mivel pedig benne sem esztelen-ség, sem homály, sem mértéktelenség már nincsen, tündöklő pompa övezi körül és ő éli a maga boldog életét“ (III. 8. 11.). Az Észből úgy sugárzik a fény, hogy az egész értelmi világ tündöklök tőle (VI. 7. 15.). A „nagy Észben“ szépség, ragyogás és fény van — olvassuk másutt (VI. 2. 21.). Ő és az élet, amely vele azonos (VI. 7. 21.), úgy tele vannak „égi fénnel“, hogy a lélek ösztönszerűen törekszik utánuk.

Már most honnét jön ez a sok fény a Nous-ba? (εἰς τὸν νοῦν, VI. 7. 15.) Bizony az Egyből vagy a Jóból, amely az értelmi dolgok számára éppen olyan fényforrás, mint a földi dolgokra nézve a nap (VI. 7. 16.). Maga a Nous is mint az értelmi dolgok összesége (V. 9. 6.), illetve perszonalifikációja nem más, mint az Egy kisugárzása: περιλαμψίς ἐξ αὐτοῦ (V. 1. 6.). Mint a Lélek az Észből, már az Ész az Egyből is úgy keletkezik, mint fény a fényből: φῶς ἐκ φωτός<sup>1</sup> (IV. 3. 17.), sőt az Ész annál is inkább, mivel az „igazi fény“ az Egy (VI. 9. 4.).

Épp ezért az Ész a szülőjével egylényegű, illetve a kép-mása annak: εἰκόνα δὲ ἐκείνου εἶναι λέγουέν τὸν νοῦν (V. 1. 7.),

<sup>1</sup> V. ö. ezt a kifejezést a Credo Apostolicumnak a niceai zsinaton történt (325) kibővítésével, mely szerint Krisztus „deum de deo, lumen de lumine, deum verum de deo vero“.

hiszen az Ész nem is más, mint az Egynek „szétszóródó fénye” (VI. 8. 18., ahol különben még egyszer olvassuk, hogy a második hiposztázis az elsőnek képmása).<sup>1</sup>

Keletkezése után az Ész nem szakad el a fényében meg nem fogyatkozott (IV. 3. 17. és VI. 7. 36.) Egytől, hanem mint három koncentrikus fénykör, mind a három hiposztázis együtt marad (IV. 3. 7.).

A legbelső kör, illetve a „körök atyja” közülök (VI. 8. 18.) az Egy. Ő a „sugárzó központ” (IV. 3. 17.). Mivel pedig az Egy a fény forrása, az Ész a fény, s a Lélek az Észből kapja fényét, hármójuk viszonyát fel lehet úgy fogni, hogy az első hiposztázis az ősi fényforrás, a második a nap, a harmadik a hold (V. 6. 3.).

„Nézz tehát a tiszta Észre és őt nézve szegezd rá merőn a tekinteted. De ne ezekkel a (testi) szemekkel nézd. Akkor majd látni fogod a lényeg tűzhelyet (ὁὐσίας ἐστίαν, Vestale numen, Mars. Ficinus, der Wesenheit Heerd, Müller) és benne a soha ki nem alvó fényt (φῶς ἀνύπνιον, pervigil et inextinguibilis, Mars. Ficinus, ein nie schlummerndes Licht, Müller), hogy mint áll magában s mint különülnek szét (benne) az együttlévő dolgok. Továbbá majd látod benne a megmaradó életet (ζῶν μόνουσαν) és az itt mindig jelen és meglévő dolgokra irányuló gondolkodást” (VI. 2. 8.).

Hounét került a fény fogalma ilyen nagy mértékben a plotinosi Nous fogalmába?

Reitzenstein szerint a hermetikus Nous-fogalom mögött az egyiptomi fény és napisten, Ptah áll (i. m. 65. o.) s ha a plotinosi Nous — ami, véleményünk szerint, nagy valószínűséggel feltehető — a hermetikusból származott, úgy természetesen e mögött is Ptah volna keresendő.

Föltehető azonban, hogy a honi hatás mellett befolyással volt még Plotinosra a Rómában éppen az ő idejében elterjedt napkultusz, amely úgyszintén Mithras-vallás és úgyszintén mint filozófiai elemekkel átszőtt solaris henotheizmus a III. században közkeletűségnek örvendett.

Ami az astral- és soláris theológiát illeti, legszakava-

<sup>1</sup> Plotinosnak ezt a Nousról való felfogását érdekes egybevetni a Col. I. 15-tel, ahol Szent Pál azt mondja: *Qui (sc. Christus) est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae*. Hasonlóképp a II. Cor. 4. 4-ben is olvashatjuk: . . . Christi, qui est imago Dei.

Picavet, aki Szent Pál athéni beszédét (Act. XVII. et sequ.) az Enneászok némely helyével egybevetette (Plotin et saint Paul. *Sciences et travaux de l'Académie des Sc. mor. etc.* 1904 május), arra a meggyőződésre jutott, hogy Plotinos ismerte, sőt némely helyen tudatosan átszellemítette („avait spiritualisé”) az Apostol tanítását. Noha pl. Guyot nem fogadta el ezt a feltevést (*L'Infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, 1906.), (Nestle-nek 1923-ban megjelent *Nach-sokratiker-je* is idéz Plotinoshoz Szent Pálból párhuzamos helyeket.)

többet ismerője, François Cumont szerint<sup>1</sup> ez volt az az utolsó forma, amelybe a chaldaeusok astronomiájának hatása alatt a pogánykor vallásos géniusza a maga istenét és vallásos hitét öltöztette.

E felfogás szerint a nap a csillagok királya, kozmikus mozgásuk vezetője,<sup>2</sup> aki a tudomány akkori tanítása szerint vonzásával s taszításával megadja az univerzum életének ritmusát. Ő a nappalok, az éjjelek váltakozásának és az évszakok periodicitásának oka s ez által egyben ő a világot átható élet forrása.

Mint értelmi fény, mert az astralis theológia ennek tartotta a napot, ő az alkotója a mi lelkünk értelmes részének is. Szabályszerű időközökben kibocsátja magából az eszes emberi lelkeket (= nousokat) s leküldi a születésre váró testekbe. Amint ez útjában a lélek a csillagok szféráján áthalad, mindegyik csillagnál magára ölt egy annak a csillagnak megfelelő lelki sajátságot. Holtunk után ugyan ilyen úton jut vissza az értelmünk a napba, miután mindegyik csillagnál levetette azt, amit ott lejövetkor magára öltött.<sup>3</sup> Ott élnek azután az értelmes lelkek az istenek világos lakhelyén, a nap és a csillagok ragyogása között, messze a sors változásai fölött, sőt az idő korlátain is túl.

Később, mikor a legfőbb isten transzcendiáját minden határon túl fokozták ezek az istentől megittasult theológusok („a léten s az értelmén túl”), a nap lett a közvetítő a megközelíthetetlen isten és az ember között.

Mindezek az attribútumok, mint ezt már részben láttuk, részben pedig látni fogjuk, igen közel állnak a plotinosi Nous attribútumaihoz. Ezek közül most másodikkul az *élet* fogalmáról akarunk beszélni.

<sup>1</sup> L. Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrich. Leipzig, 1914. 156. o. A továbbiakra nézve lásd e munkán kívül ugyancsak Cumont-tól: Les idées du paganisme romain sur la vie future (Conférences au Musée Guimet, 1909) és Les mystères de Mithra. Bruxelles, 1913.

<sup>2</sup> „χορηγός”. Ez a plotinosi Nousnak is gyakori appozíciója, pl. V. 9. 3. . . . az Ész, aki a logoszok körtancának vezetője (χορηγός). Vagy I. 6. 7.: . . . maga a szépség, aki minden szépség körtancát vezeti (ὁ χορηγός). Lásd még a Nousra vonatkozólag a χορηγός kifejezést VI. 2. 20. és VI. 9. 8-ban.

<sup>3</sup> V. ö. Plotinosnál I. 6. 7-tel, ahol az igazi fénnel azonos Jóról van szó: „Elérjük Őt, ha felfelé haladunk s levetjük azt, amit leszál-láskor magunkra öltöttünk. Olyasféle ez, mint mikor azok, akik a templomok szentélyébe igyekeznek, először megtisztulnak, levetik ruháikat s mezítelenül haladnak felfelé, mindaddig, amíg az illető — elkerülve útközben mindazt, ami az istenségnek idegen — önmagában nem látja az istenséget magát, mint egyszerű s naptiszta dolgot . . . Micsoda szerelemre, vágyra fog gyulladni . . . minő gyönyört és elragadtatást fog érezni, aki Őt meglátta stb.

Miután tudjuk, hogy a plotinosi Nousnak egyik őse a platoi örökkévaló élőlény illetve az ezzel azonos „tökéletes és legszebb“ értelmi isten volt, nem fogunk meglepődni, ha a VI. 6. 15-ben azt olvassuk, hogy az igazi létezők egész világa a Nouszal, a Nous pedig egy tökéletes élőlényvel azonos. Erre a Nous és az értelmi isten közt fennálló rokonságra a mi filozófusunk maga is hivatkozik, midőn a VI. 2. 22-ben kijelenti, hogy Plato szerint az isteni Ész a tökéletes élőlényben levő ideákat szemléli. Ugyanennek a fejezetnek a végén olvassuk, hogy a mi világunk nem egyéb, mint a „teljesen tökéletes“ értelmi világnak utánzata.<sup>1</sup>

Tökéletesnek továbbá azért nevezi böleselőknek ezt az élőlényt, mivel a Nous a létezők (ideák) teljes számát magában foglalja (V. 9. 9.) és éppen azért szép, hogy élőlény (VI. 6. 18.). A Nous élete a legértékesebb élet minden élet közül, miután böles élet s a halállal nincs összekeveredve (Ibid.), ellenben a legerőteljesebb, mert birtokában van az élet átható erejének (Ibid.). A VI. 7. 8., 9., 10. és 11. fejezete mind azonosítja a tökéletes életet a tökéletes értelemmel és a kettő színhézisét „tökéletes élőlénynek“ nevezi. Még ezután következő hosszas bizonyítások után a 11. fejezet végre levonja a konkluziót: τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ καὶ λόγος.

Már most ki az — kérdi Plotinos — aki a Nous „sok és teljes és első és egyetlen“ életét látva, ne kíváncznék hozzá? Hiszen csak őnála van a tökéletes élet (III. 6. 6.) és az igazi élet (V. 1. 4.), amelyhez viszonyítva sötétség, esekélyesség, erőtlenség s értéktelenség minden földi élet (VI. 7. 15.).

A Nous élete „boldog“ s ez az igazi örökkévalóság (ὁ ἀντὶς αἰών, V. 1. 4.; ὁ αἰὶ νοῦς, V. 8. 4. és V. 9. 9.).<sup>2</sup> Mindabból, ami benne van vagy belőle ered, semmi sem pusztulhat el, épp azért, mert ő az igazi élet és örökkévalóság.

Miután a fény és az élet benne lévő fogalmaival már végeztünk, próbáljuk most harmadsorban azt kimutatni, hogy amikor az istenkereső lélek, mely ihletével élte át a hiposztazisai sorát, milyen istennek érezte Plotinos a Noust? E kérdéshez természetesen az is hozzátartozik, hogy ha a második hiposztazis isten, milyen viszonyban áll a többi istennel illetve hiposztazissal?

Theológiai szempontból az első hiposztazis egyben az első isten is, aki épp oly „völlig zürücktretend“ mint a hermetikus iratok θεός-a volt. Az Egy a „nagy király“, ki „a királyi menetet“ bezárja. A trónja valami kimondhatatlan

<sup>1</sup> Nestle szerint e hasonlat egybevethető I. Cor. 13. 12 és II. Cor. 3. 18-cal.

<sup>2</sup> Az itt mondottak támogatására és igazolására megemlítjük még a következő helyeket: III. 8. 8., 9., 10., továbbá VI. 2. 7., 8; VI. 9. 9., amelyeket v. ö. a Nous-fogalom filozófiai értelmével: V. 6. 6. és VI. 6. 8.

szépség, királysága az igazi királyság, maga pedig a királyok királya s az istenek atyja (V. 5. 3.).

Fölötte áll úgy a létnek mint az elgondolásnak (III. 8. 11.), több mint szépség (I. 8. 2. V. 8. 13.), sőt csaknem több mint isten (III. 9. 3. különben 1. erre vonatkozólag: Arnou: *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin.* 123—4. o.). Ő a forrása úgy a Nous fényének (VI. 7. 16.), mint a Nous-ban lévő életnek (VI. 7. 18.). Az Egy továbbá „mérhetetlen nagy erő” (V. 3. 16.), minden dolog ősforrása, lehetősége, — „ami hogyha nem volna, a mindenség sem volna” (III. 8. 10.) — legfőképen pedig az Egy a legmagasabb rangú platoi ideával, a Jóval azonos (I. 6. 7. III. 8. 11. VI. 7. 19. és 33.).

Az Egy után az következik, „aki Ő utána a legnagyobb s második” (V. 1. 6.), a „második isten” (δεύτερος θεός, V. 5. 3.). az elsőnek fia (κόπος), szülötte (τόκος V. 8. 12.), gyermeke (παῖς V. 8. 13.), — azaz a Nous.

Hogy jön létre az első hiposztazisból a második, az első istenből a második? Ez a kérdés úgy filozófiai, mint teológiai szempontból nagyon sokat foglalkoztatta Plotinost. Mellőzve a költői hasonlatokat (V. 1. 6.), filozófiai összefüggés sorban így felel e kérdésre Plotinos: „Hogyan nemzette Az az Ész? Hát úgy, hogy maga felé fordulva meglátta önmagát s ez a látás az Ész.” (V. 1. 7.)

Mikor azonban inkább vallásos szempontból éli át filozófusunk a hiposztazisai sorát, akkor a Nous keletkezését úgy szokta magyarázni, hogy az első istenben „bőség” (κόπος) állott elő, ez a „bőség” önálló életet kezdett s ez az Ész, az Egy gyermeke, fia, a „szép ifju”, aki „magától Ő föle lett”. (κόρον καλόν καὶ παρ’ αὐτοῦ γενόμενον κόρον III. 8. 11.).

Majd tovább folytatva ezt a messzevivő szójátékot a Nous-korost Plotinos Kronosnak is nevezi (V. 1. 4. V. 1. 7.). Mind ez az istennév, mind pedig a κόπος ilyen használata platoi eredetű, amit különben nem nehéz kitalálni, mivel teológiája megalapozásánál Plotinos folyton az „isteni Platóna” hivatkozik. (IV. 8. 1.)

A „platoi háromságról” — melyet különben Plotinos az V. 1. 8-ban emleget — részben a Cratylosban, részben pedig a Timaiosban halluk. A Timaios szerint ez a három platoi istenség: 1. δημιουργός, alkotó, 2. θεός νοητός, értelmi isten, 3. ψυχή, lélek. Egy ifjúkori dialógusában Plato a legfőbb istent Zeusnak nevezi (Crit. p. 121b), s még a Cratylosban is azt mondja, hogy Zeus az ura és királya mindenneknek.

Mivel azonban Zeus néven a görögök nemcsak egy a világ fölött álló legfőbb istent, hanem egy chthonikus-immanens istent is tiszteltek, azért ugyancsak a Cratylosban az istenek sora nem Zeus, Phanes-Metis s Dionysos, hanem Uranos, Kronos, Zeusszel lesz azonos. (L. Willmann: *Geschichte d. Ideal.* I. 421. o.) Így lesz Uranos a teljes transcendencia megőrzése végett: τὰ ἄνω, a felső, a túlvilág, am-

az istenség számára valóban a legáltalánosabb kifejezés. Tőle, Uranostól származik aztán a Plotinostól is sokat emlegetett „tisztá ész” és „nagy gondolat”<sup>1</sup>: Kronos, s végül ettől származik Zeus, mint Κρόνου κόρος, „der mit dem Geiste (= τῷ νῷ) gesättigte und Vater des Lebens“ (Willmann i. m. 420).<sup>2</sup>

Különben az említett cratylosi helyet, mivel szójátékai-val Plotinosz theológiájára oly nagy hatással volt, a maga egészében közöljük: φαίνεται δὲ καὶ τῷ πατρὶ αὐτοῦ (sc. Ταντάλου) λεγομένῳ τῷ Διὶ παγκάλως τὸ ὄνομα κείσθαι . . . διελόντες δὲ αὐτὸ διχῇ οἱ μὲν τῷ ἐτέρῳ μέρει, οἱ δὲ τῷ ἐτέρῳ χρώμεθα· οἱ μὲν γὰρ Ζῆνα. οἱ δὲ Δία καλοῦσι. συντιθέμενα δ'εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ . . . οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅστις ἔστιν αἴτιος ἄλλων τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. συμβαίνει οὖν ὁρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, δι'ὃν Ζῆν αἰεὶ πᾶσι τοῖς ζώσιν ὑπάρχει . . . τοῦτον δὲ Κρόνου υἱὸν εἶναι ὑβριστικὸν μὲν ἂν τι δόξειεν εἶναι ἀκοῖσαντι ἐξαίφνης, εὐλογον δὲ, μεγάλης τινὸς διανοίας ἔκγονον εἶναι τὸν Δία· κόρον γὰρ σημαίνει, οὐ παῖδα, ἀλλὰ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ. ἔστι δὲ οὗτος Οὐρανοῦ υἱός, ὡς λόγος. ἡ δὲ αὖ ἐς τὸ ἄνω· ὅψις καλῶς ἔχει τοῦτο τὸ ὄνομα καλεῖσθαι, οὐρανία, ὁρῶσα τὰ ἄνω, ὅθεν δὴ καὶ φασιν, ὡς Ἑρμώγενης, τὸν καθαρὸν νοῦν παραγίνεσθαι οἱ μετεωρολόγοι, καὶ τῷ οὐρανῷ ὁρθῶς τὸ ὄνομα κείσθαι.<sup>3</sup>

Innen került tehát a Nousszal kapcsolatban a κόρος szó a corpus Plotineum legszebb könyveibe (V. 1. 4. V. 1. 7. V. 8. 13. VI. 7. 35. III. 8. 11.).

Mikor tehát az első principium kiesorduló bősége önálló hiposztazissá vált, ez az „ifjú” vagy „gyermek” nem sokat beszélt, hanem inkább sokat gondolkodott (VI. 2. 21.) és sietve Atyja felé fordult; az Észnek ugyanis van szüksége a Jóra, ha a Jónak nincs is szüksége az Észre (III. 8. 11.).

Az Ész tehát a Jót nézi, mindegyre nézi, mindjobban nézi (V. 4. VI. 9. V. 5. 7.) s eközben a látása meghatározottá és befejezetté, maga pedig még szebbé és ragyogóvá válik. hiszen közel van Hozzá! (V. 5. 8.) De azt, hogy az atya és a fiú, a Jó és az Ész melyik pillanatban egyesülnek egészen, azt senki nem tudhatja előre. Várni kell a nagy eksztázis percét, mint ahogy a szemünk a napkeltét lesi. Az istenség nem akkor közeleg, amikor várjuk, hanem egészen váratlan, hirtelen jelenik meg. Úgy jön, mintha nem is jönne s egyszerre csak íft van (V. 5. 8.)<sup>4</sup> „s a szeretet akkor

<sup>1</sup> A III. 5. 8. szerint Plato a Philebosban „világosan” megmondja, hogy Zeusben királyi lélek és ész lakik. „Ha tehát — folytatja Plotinosz — Zeus nagy ész és nagy lélek, úgy őt az ősök közé kell számítani . . . s Zeus az észnek fog megfelelni, úgy mint Afrodité a léleknek.

<sup>2</sup> Ezzel az idézett helyvel v. ö. különösen V. 1. 4 és V. 1. 7-tet!

<sup>3</sup> Cratylus, 14. E. 5. sortól — C. 4. sorig, Engelmann F. (bilinguis) kiadás. Lipcse, 1854. 38. o.

<sup>4</sup> Ez az Isten hirtelen megjelenéséről szóló plotinoszi hely megint mintha a Thess. I. 1—3 távoli visszhangja volna.



határtalan lesz" (VI. 7. 32.). Ez a legutolsó kijelentés — ha meglepő is talán egy pogány filozófus szájából hallani — Plotinosnál teljesen érthető, miután az V. 1. 9.-ben világosan megmondja, hogy az ő "Ev-je az Empedokles szeretetével azonos.

Ebben a nagyszerű egyesülésben a Nous feladja lényegét: „jószerűvé" lesz és nem gondolkodik (VI. 7. 35.), hanem megittasulva, miként nektártól, az ekstázis okozta gyönyöröktől, szerető Ész lesz (Ibid.). Ez persze számára némi legegyszerűsödést jelent — hiszen ilyenkor gondolkodás helyett csupán a kielégülés (κόπος) tölti el — de ez esetben, mondja Plotinos, jobb részegnek lenni, mint józannak, komoly-nak (Ibid.). Amint a fájdalom kezdete az, ha ketten eggyé akarnak lenni és nem tudnak, úgy igazi gyönyört az Ész számára csak az adhat, ha a Jóval egyesült. Hiszen — mondja Plotinos — nemző és nemzett nagyon szeretik egymást, különösen hogyha magukban vannak (V. 1. 6.).

Ugyanazon oknál fogva, amelyet idézett fragmentumában Numenios olyan világosan kifejez, a plotinosi legfőbb isten sem alkotta a világot. Az Egy csupán magának ura s alkotója (VI. 8. 15.), meg a Nousnak nemzője és atyja (VI. 7. 29.). Már azután a világnak a Nous az „igazi alkotója és építőmestere" (V. 9. 3.), aki ebben is, amint csak tőle telik, atyját utánozza (frg. 10.). A "Ev pedig teljesen fiának adta át a világ teremtésének, fenntartásának és kormányzásának gondját, mivel ilyen nagy királyhoz semmikép sem illet volna, hogy egy magánál annyival fiata abb s értéktelenebb dologgal törődjék (V. 8. 13.). Így lett a Nous a „mindenség alkotója" (V. 9. 5.), ami most már a fény, élet s istenfiúság mellett a Nous negyedik állandó tulajdonsága lett.

De hogyan alkot a Nous? Mivel ő az első gondoló (V. 6. 2.), aki a benne levő s valóságosan létező ideákat gondolja, így a Nous a gondolatai tárgyával azonos (V. 9. 5.). Ime ott vagyunk ismét e Parmenidestől tanított gondolat és lét azonosságánál, amelyet Plotinos tudatosan a régi mesterhez kapcsolva (V. 1. 8.) hirdet.

De a Nous hogy hozza létre önmagában az ideákat? Némi ingadozás után (V. 9. 7.) Plotinos úgy felel a kérdésre, hogy a Nous azáltal teremt, hogy valamit elgondol. *ταῦτα δὲ νοεῖ καὶ τῶν οὐκ εἰπερ νοεῖ καὶ ἔστιν, εἰπερ νοεῖται...* (VI. 2. 8.) Ugyanitt két sorral lejjebb azután még egyszer olvassuk, hogy a „testetlen" dolgokra nézve a lét az elgondolásban áll.

Így jön létre tehát a Nous elgondolása útján az ideák világa. Már most arra nézve, hogy az, ami eddig csak elgondolásban volt meg, tér és időbeli érzékelhető valósággá váljon, csupán egy lehetőség volt: az ideának, mint isten gondolatának el kell hagynia az isteni értelmet,

illetve értelmi világot s az anyaghoz lépve abban kell formát öltenie.<sup>1</sup> Éppen mivel szükségképi, ez a megoldás nem új. Philonál is így megy végbe a teremtés s ezért érthető, hogy e ponton közte és Plotinos közt különösen nagy a rokonság.

A Nousból kilépő gondolat, az anyagba öltöző idea neve Plotincsnál is: logosz. Mivel pedig ez csupán a Nous alkotó ideák egyik (t. i. aktív) állapotát jelenti, igaz az, amit a II. Enn. 4. könyvének 5. fejezelében mond Plotinos, t. i. hogy a logosz fény, mert a logosz tulajdonkép Nous.<sup>2</sup>

Az istenektől jövő logoszok (I. 6. 2.) sort alkotva érnek le az anyag világába. Amerre csak mennek, alkotás, teremtés, nemzés folyik (III. 8. 1—5. 7.). „Hiszen még az állatokat is, amikor párosodnak, a bennük lakozó logoszok ösztönzik nemzésre, — írja Plotinos. „Ez ugyanis a szemlélés ereje, ez a fájdalmas vágy, amely azon dolgozik, hogy minél több forma jöjjön létre és szemlélet, hogy így minden logoszokkal teljék el és szakadatlan legyen a szemlésés“ (III. 8. 7.).

Igy tehát a logosz az első mozgató (III. 8. 2.), alkotó. és az a mód, ahogyan ő alkot, művészi, könnyű, síma, hangtalan (III. 8. 4.). Kezek, lábak, gépek nem kellenek ehhez neki, hanem csupán anyag, amelyet formába önthessen. Mintha álmában tenné, annyira minden erőfeszítés nélkül. hullatja ki (III. 8. 4.) termékeny öléből a különböző formákat a természet, aki e funkciójában természetesen maga is logosz (III. 8. 7.). „Csodálatos erők“ a logoszok (VI. 2. 21.), erőből duzzadnak, nagyok és igaziak és végtelenek (Ibid.), amelyek az anyagot az értelem szerint alakítják és ezáltal egyben széppé is teszik.

Mikor így a belőle kiáradó logoszok útján teremt, természetesen a Nous maga sem más, mint egy „nagy, tökéletes, minden logoszt magába foglaló logosz“<sup>3</sup> (VI. 2. 21.), amely úgy az erejére, mint fennállása időtartamára nézve „határtalan“, άπειρος (VI. 5. 11.). Továbbá, mint már említettük is, a Nous az igazi örökkévalóság (V. 1. 4.). De miből áll ez — kérdezhetjük most. Nyugalomból, szakadatlan időbeli folytonosságból, olvassuk a III. 7. 2-ben. Az értelmi világban örök jelen, egyetlen pontba koncentrált élet folyik, amelyben se

<sup>1</sup> Hogy az isteni értelemből kilépő gondolat útján való teremtés mennyiben egyiptomi jellegű gondolat, arra nézve l. Reitzenstein i. m. 65—66, ahonnan különben már idéztünk is. Nagyon érdekes dolog, mondja a hermetikával kapcsolatban Reitzenstein, hogy egy rendszer, amely első pillantásra új-platonikusnak látszik, végeredményben is egyiptomi eredetűnek derül ki (i. m. 770.). A nagy egyiptológusnak ezt a megjegyzését talán Plotinosszal kapcsolatban is hasznos volna figyelembe venni.

<sup>2</sup> Ugyanígy alapon az V. 9. 10.-ben εἶπον τινός-nak, azaz valamilyen élőlényének nevezi a logoszt.

<sup>3</sup> V. ö. Philon logosz fogalmával, amely az ideákat mint logoszokat és erőket szintén magába foglalja.

keletkezés se elmulás nincsen. Odafönt minden teljesen változatlan (V. 7. 3.).

Akik ebben az „érzelmeiktől ment“, gyönyörű „tartományban“ (χώρα, V. 8. 3.) élnek, — t. i. istenek és más „többmint-boldog“ lények (V. 8. 4.), — azok a tiszta Esz felhatósága alatt (προσάρτης, V. 1. 4.) az istenek fájdalomtól ment, boldog és bölcs életét élik. Ők örökké gondolkodnak — hiszen van rá idejük, jegyzi meg Plotinos (V. 8. 3.) — s folytonosan a földi dolgoknak náluk lévő „égi“ mintáját szemlélék (V. 8. 4.). Náluk van továbbá a könnyű élet, a szépség (V. 9. 1.), az igazság és fény, fény mindenütt fény. „Itt ugyanis minden átlátszó — írja Plotinos az Ennaeszok egyik igazán költői helyén (V. 8. 3. és 4.) —, sehol semmi sötét vagy visszatetsző nincsen, hanem minden minden előtt egészen a dolgok belsejéig s mindenre át világos, a fény fénybe folyik, s a ragyogás határtalan (V. 8. 4.).

Mondottuk már, hogy a Nous fény, élet, istenfia, isten, alkotó s ezekhez most még egy utolsó attributumot illesztünk, t. i. azt, hogy a Nous igazság is.

Az V. 5. 3. az Egyet az igazság királyának nevezi, és így természetesnek találhatjuk, hogy az ő szülötte *igazi* ész (V. 9. 2. V. 5. 1; V. 5. 2), *igazi* létező és lényeg (V. 9. 3), valamint *igazi* alkotó és teremő. Továbbá a IV. 7. 15. fejezetében igen költői formában azt olvassuk, hogy ha a lélek az eksztázis egy boldog pillanatában egészen az értelmi világ látásáig felemelkedik, úgy láthatja majd a Nousszal azonos κόσμος νοητός-t, amint az igazság fényétől tündöklük. Ott van ugyanis az örök igazság, amely az V. 8. 4. szerint az értelmi világ minden lakójára nézve szülőanyát, dajkát, létezését és táplálékot jelent. Hiszen arra is, hogy a platoi hagyománnyal szakítva az ideákat az észbe helyezte, főképp az az óhaj vitte a különben mesteréhez oly annyira ragaszkodó Plotinost, hogy így a gondolt a gondolttal összekapcsolva, a Noust az igazság tökéletes birtokába juttassa (V. 5. 1.). Azért is ragaszkodott bölcselőnk annyira e jellemző tételéhez (l. Vita, c. 18), mert szerinte aki ezt tagadja, megfosztja az eszt az igazságtól (τῆς ἀληθείας ἀποστεροῦντας αὐτόν), ez ellen pedig nem győz Plotinos eléggé tiltakozni. Unosuntig ismétli, hogy az igazság az észben van (ἡ ἀληθεια ἐν αὐτῷ), ámbár ő, mint írja, úgy érzi, hogy ez a tétel evidenciájánál fogva bizonyításra nem is szorul (V. 5. 2.). Az V. 5. 3. azután lezárja az idevágó fejtegetések sorát, amikor Plotinos kijelenti: „Egy természet tehát számunkra az ész, az összes létező, az igazság és hogyha ez így van, akkor az ész valami nagy isten“. (Creuzer-Ficinus szöveginterpretációja szerint.).

Ha most végezetül újra átgondoljuk a Nousról kimutatott attributumok sorát, feltétlenül észre kell vennünk azt a nagy tartalmi rokonságot, amely a plotinoszi második hiposztázis s a szentháromság második személyének a fogalma között

fennáll. Ugyanúgy, amint a János-evangélium és a rajta alapuló theológia logosza az első isteni személy fia, isten, alkotó, fény, élet és igazság, ugyanúgy mindez mint láttuk, a plotinoszi *νοῦς* attribútuma is. Hogy ennek a sajátos egyezésnek mi az oka, történeti alapja, az még nincsen kiderítve, sőt magára a megegyezésre is csupán Ingeek tavaly megjelent műve utal. (W. R. Inge: *The Philosophy of Plotinus*. 1923. 2. kötet 37. és 162. o.)

Ezen a pap-professzoron kívül még egy nagy filozófust és nem kisebb egyházatyát hívhatunk tanuságnak arra nézve, hogy az új-platonikus nous- és a keresztény logosz-spekulációk nagyrészt megegyeznek.

A két gondolatrendszer között a legelső és mindmáig legmélyebbre ható összehasonlítást Szent Ágoston végezte, aki a *Confessiók* VII. könyvének 9-ik fejezetében részletesen kimutatja, mit talált meg a „platonikusoknál” a IV. Evangélium, valamint a Szent Pál levelei logoszphiájából. Az idézett helyen ezt olvashatjuk:

„... A te igazításod volt (Istenem), hogy valamely ... ember útján a platonikusok néhány görögből latinra fordított könyvét juttattad kezembe. Ezekben olvastam, sok mindenféle bizonyossággal megtámogatva, nem így szósz szerint, de értelem szerint a következőket:

1. „Kezdetben vala az Ige, és az Ige Istennél vala és Isten vala az Ige.

2. Ez vala kezdetben az Istennél.

3. Mindenek őáltala lettek és nála nélkül semmi sem lett, ami lett.

4. Őbenne vala az élet és az élet vala az emberek világossága.

5. És a világosság a sötétségben világoskodik, de a sötétség azt föl nem fogta.”

Továbbá, hogy az ember lelke, ámbár bizonyosságot tesz a világosságról, mégis nem maga a világosság, hanem az Ige, az Isten

9. „az igazi világosság, mely megvilágosít minden e világra jövő embert.

10. E világon vala és a világ ő általa lett és a világ őt meg nem ismeré.”

De azt már nem olvastam ott, hogy:

Ján. Ev. 1.

11. Tulajdonába jöve, de övéi be nem fogadák őt.

12. Valamennyien pedig befogadák őt, hatalmat ada nekik, hogy Isten fiává legyenek, — azoknak, akik az ő nevében hisznek.

2. Azt is olvastam, hogy az Ige, az Isten, nem húsból, nem vérből, nem férfi akaratából, nem a test ösztö-

néből, hanem Istenből született. Hogy az Ige testté lőn és mibennünk lakozék, nem olvastam ott, de rátaláltam ama könyvekben különféle kifejezések alatt és sok változatban, hogy a Fiu

Philip. II. 6. 11.

6. „Isten alakjában lévén, nem tartotta ragadománynak, hogy Istennel egyenlő“, — éppen, mert természeténél fogva az. De hogy

7. „kiüresítette önmagát, szolgai alakot vevén föl, hasonlóvá lett emberekhez, és külsejében úgy találtatott, mint ember.

8. „Megalázta magát, engedelmes lévén mindhalálig és pedig a keresztnak haláláig.

9. „Annakokáért az Isten is felmagasztalta őt, és oly nevet ajándékozott neki, mely minden név fölött vagyon;

10. „hogy Jézus nevére minden térd meghajoljon, a mennyieké, a földieké és a földalattiaké,

Philip. II. 6—11.

11. „és minden nyelv vallást tegyen, hogy az Úr Jézus Krisztus az Atya Istennek dicsőségében vagyon; — ez már nincs meg ama könyvekben. Az meg van bennük, hogy Egyszülött Fiad idők előtt és idők fölött változatlanul veled egyörökkévaló.

Ján. I. 16.

Az is, hogy a lelkek az ő bőségéből<sup>1</sup> részesednek, s így lehetnek boldogok; továbbá, hogy a változatlan bölcseségben való részesedés megújítja őket a bölcseségre. Nincs meg, hogy

„az elrendelt idő szerint meghalt az istentelenekért“, s „tulajdon Fiadnak nem kedveztél, hanem mindnyájunkért odaadtad“. — Miután ennél szebben, vagy jobban a plotinoszi nousra vonatkozó kutatásaim eredményét én nem tudtam volna összefoglalni, méltóztassanak megengedni, hogy ezzel az idézettel befejezzem előadásomat.

<sup>1</sup> Et de plenitudine eius nos omnes accepimus... íme a voûς-kópoς-nak szószerint megfelelő appositio a keresztny. λόγος mellett.

# A SZAGÉRZETEK EGY ÚJ TULAJDONSÁGA.<sup>1</sup>

Írta: JUHÁSZ ANDOR DR.

A szagérzeteknek az az új tulajdonsága, amelyet alább ismertetni szándékozom, oly feltűnő és oly kétségtelen, hogy valóban csodálatos, hogy még senki sem „fedezte fel”. Mint a hangérzetek, úgy a szagérzetek között is vannak *magasságbeli különbségek*: egy szagérzet magasabb lehet, mint egy másik.

Egy ízben, amikor véletlenül két különböző mosdószappan került a kezembe, feltűnt, hogy az egyiknek sokkal magasabb szaga van, mint a másiknak. Egyelőre nem foglalkoztam azzal a kérdéssel, mit is értsünk ezen a *közvetlen szemléleti adottságon*, ezen a *tovább nem analizálható tulajdonságon*, amelyet képletesen legtalálókban „szagmagasságnak” nevezhetnénk. Megszagoltam a legkülönbözőbb anyagokat, hogy megállapíthassam, vajjon első megfigyelésem a kétféle mosdószappannal véletlenül alapult-e, vagy lehet-e a szagok tarka és változatos gazdagságában valamiféle rendet teremteni, olyan rendet, amelybe a szagok magasságbeli viszonyait szerint besorozhatók volnának. Kiderült, hogy az eddigi értelemben vett *szagkvalitáson* kívül egy *szagmagasságot* is meg kell különböztetnünk, mert tudatunk a szagokat valóban alacsonyoknak vagy magasaknak fogja fel, a két véglet között pedig számtalan fokozat van.

Ezeknek megállapítása után hozzáláttam a kísérletezéshez. Tizenkét szagos anyagot választottam ki, tizenkét szerves vegyületet, amelyek mindenki számára könnyen hozzáférhetők. Ezek a következők voltak: amylacetát, ánizsaldehyd, benzaldehyd, benzylacetát, bornylacetát, diphenyléter, eugenol, geraniol, phenylacetalddehyd, szafrol, szalicilsavas amylesszter és fahéjsavalddehyd.

Azért választottam éppen ezeket a vegyületeket, mert az előkísérletek folyamán kitűnt, hogy ezek mutatják a legnagyobb magasságbeli különbségeket. Az anyagok kis próbacsövekben voltak, azokat egyharmadrészben töltöték meg, hogy, amint *Henning* ajánlja, „egy elégségesen telített gázréteg képződhessék az üvegdugóval elzárt folyékony aromatikum fölött”. A *monorhin* szaglásmódot alkalmaztam, a kísérleti személy egy orrlyukkal szagolt, a másikat vattával eltömte. Minden kísérletet kétszer csináltam, egyszer a bal, másodszer a jobb orrlyukkal.

A kísérleteket hat kísérleti személyen végeztem. A kísérletek megkezdése előtt megkérdeztem tőlük, hallottak-e már valaha szagmagasságról, vagy megfigyeltek-e

<sup>1</sup> A „Gesellschaft f. exp. Psychologie” 9. kongresszusán tartott előadás (München, 1925. április).

már valaha ilyesfajta sajátosságot. Egyértelműleg biztosítottak, hogy nemcsak hogy nem hallottak még róla, de el sem tudják képzelni, hogy két szag között magasságbeli különbség lehetséges. Erre két próbacsővet adtam a kezükbe és felszólítottam őket, mondják meg, melyiket érzik a kettő közül magasabbnak. A kísérleti személyek egymásután szagolták meg az üvegeket, azután az egyikre egyértelműen rámondták, hogy magasabb. Most már tisztában vannak vele, mondták, mit értsenek magas és alacsony szagon, határozottsággal állították, hogy valóban érezték a különbséget és hogy képesek e tekintetben mindig ítéletet mondani.

Két módszert alkalmaztam: a konstans és a rekonstrukciós módszert. A *konstans módszer* alkalmazása a következőkben állt: A kísérleti sor 12 napig tartott, ezt mindig három előkísérleti nap előzte meg. Minden nap egy másik vegyület volt *főszag*, a többi 11 mint *mellékszag* szerepelt. A konstans főszagot párosan hasonlították az egyes mellékszagokhoz, még pedig szukcesszíve, az időhelyzet változtatásával. Ötféle ítélet volt: sokkal magasabb, magasabb, bizonytalan, mélyebb, sokkal mélyebb. Minden ítélet a második szagra vonatkozott. Minden kísérleti személy minden nap 11 ítéletet mondott. A sorokat háromszor ismételtém.

A *rekonstrukciós módszer* abban állt, hogy a 12 próbacsővet fölállítottam a kísérleti személy előtt, akit aztán felszólítottam, hogy az üvegeket maga rakja olyan sorrendbe, hogy azok egy, a hangsorhoz hasonló, fokozatosan magasodó sort képezzenek a balszáron levő legalacsonyabb szagtól kezdve a jobbszáron levő legmagasabbig.

Az ítéletek természetesen nem egyeztek meg pontosan minden kísérletnél és minden kísérleti személlynél. Többször előfordult, hogy egy szagot valaki egyszer magasabbnak ítélte, mint egy másikat, másszor ugyanő vagy másvalaki ugyanazt a szagot mélyebbnek mondotta. Az azonban sohasem fordult elő, hogy egy *magasnak* ítélte szag másszor vagy valaki más számára *mély* lett volna vagy megfordítva.

Minden szagnak van egy *abszolút benyomása*: magas, mély vagy középmagas. Ez az abszolút benyomás minden kísérletnél és minden kísérleti személlynél *egyértelmű* volt. Egy szagnak csak a *relatív* megítélése volt különböző. Egy szag tehát eltolódhatott ugyan a szagsoron belül két, legföljebb három hellyel jobbra vagy balra, de ennél nagyobb helyváltoztatás csak nagyon ritkán történt.

Volt azonban öt szag az én tizenkéttagú szagsoromban, amelyeknek *nemcsak abszolút, hanem relatív magasságát is minden kísérleti személy minden kísérletnél egy-*

*értelműleg ítélte meg.* Ezek a következők: bornylacetát, diphenyléter, szalicilsavas amyleszter, geraniol és phenylacetaldehyd. Bornylacetát a legmagasabb, diphenyléter a másodlegmagasabb, geraniol a másodlegmélyebb, phenylacetaldehyd a legmélyebb, szalicilsavas amyleszter a másodlegmagasabb és a másodlegaleacsonyabb között van. Ez az öt szag egy *szagskálát* alkot, amelynek minden tagja magasabb, mint a megelőző tag.

A többi szagok a következő elosztást mutatják, amylacetát, benzylacetát és eugenol mindig magasak, anizsaldehyd, benzaldehyd, fahéjsavaldehyd és szafrol közép-magasak. Az amylacetát valószínűleg a bornylacetát és a diphenyléter között van, a benzylacetát és az eugenol valamivel mélyebbek a diphenyléternél. Anizsaldehyd és benzaldehyd magasabbak, mint a szalicilsavas amyleszter, a fahéjsavaldehyd és a szafrol mélyebbek nála, de magasabbak, mint a geraniol.

A szagérzeteknek primér tulajdonságaikon (*qualitás, magasság, intenzitás*) szekundér tulajdonságaik is vannak. Ezek között elsősorban a „*világosságot*” kell említenünk. A világosság szó itt is természetesen metaforikusan értendő. A világos szagot egy felhangszegény, a sötét szagot egy felhanggazdag hanghoz hasonlíthatjuk. Világosság azonban nem azonos a magassággal. Megfigyelhető ugyan egy általános tendencia, amely szerint a világos szagokat inkább magasaknak, a sötéteket inkább mélyeknek ítéljük, de sok esetet figyeltem meg, amikor egy szag egyszerre világos és mély vagy sötét és magas volt.

A szagmagasság a minden szagérzetben megtalálható hőkomponensre sem vezethető vissza. Itt is mutatkozik ugyan egy általános tendencia, amelynél fogva a *hideg* szagokat inkább magasaknak, a *melegeket* inkább alacsonyaknak tartjuk, de előfordultak esetek, amikor magasság és meleg vagy mélység és hideg egymással kapcsolatban jelentek meg.

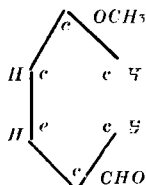
Miután tapasztalatilag megállapítottuk, hogy a szagmagasság szagérzetünknek egy valóban meglevő, a hangmagassághoz hasonlóan változó tulajdonsága, hátra volna, hogy kutassuk azokat a *fizikai* és *fiziológiai* feltételeket, amelyeknek változásaitól szagérzeteinknek előbb említeti magasságbeli változásai függenek.

Föltehető, hogy fizikai téren elsősorban az anyag *kémiai szerkezete* szabja meg a szag magasságát. Amiképen a rezgésszám változása a hang magasságváltozását vonja maga után, úgy változhatik talán a szagmagasság a kémiai szerkezet megváltozásával. Amint már említettem, a kísérleteim folyamán használt tizenkét anyagot abból a szempontból válogattam össze, hogy azok minél különbözőbb magassági régiókba tartozzanak. tekintet



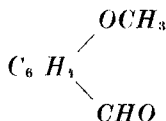
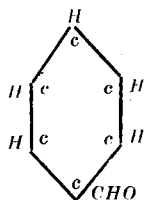
nélkül kémiai szerkezetükre. Ha azonban egy futó pillantást vetünk ezen anyagok strukturájára, rögtön világossá válik, hogy szerkezet és szagmagasság korrespondenciája nem tekinthető kizárt dolognak.

Volt két vegyületünk: ánizsaldehyd és benzaldehyd, ezekről a legtöbb esetben azt mondták, hogy *egyenlő magasak*. Ez a két aldehyd nem tartozik ugyan egyazon homolog-sorba, de egymásból levezethetők. Az ánizsaldehyd képlete:



egyszerűen:

A benzaldehyd:



egyszerűen:  $C_6H_5CHO$ , tehát csak egy  $OCH_3$ -mal kevesebb.

Az a föltevés természetesen nem állhat meg, hogy minden aldehyd rokon. Hiszen az „aldehyd” elnevezés önkényes és köztudomású, hogy a primér alkoholok oxidációs produktumait értik rajta. Fizikai és valószínűleg pszichológiai tulajdonságaik csak abban az esetben mutatnak bizonyos szabályszerűséget, ha ugyanazon homolog sorba tartoznak, vagy ha egymásból levezethetők. Nem rokon aldehydek, pl. ánizsaldehyd és phenylacetaldehyd, amint azt várni is lehetett, egészen különböző magasságúak. Ánizsaldehyd közép magas, inkább a magas szagokhoz van közel, phenylacetaldehyd viszont legmélyebb szagú.

Továbbá: bornylacetát, benzylacetát és amylacetát mindig magasak voltak. Szerkezetüket tekintve is rokonok, mindhárom ecetsavszármazék. Az ecetsav hidrogén-atomja helyébe különböző gyökök lépnek, a bornylgyök ( $C_{10}H_{17}$ ), a benzylgyök ( $C_6H_5CH_2$ ), az amylgyök ( $C_5H_{11}$ ). Így lesz az ecetsavból  $[CH_3COOH]$  bornylacetát  $[CH_3COO/C_{10}H_{17}]$ , benzylacetát  $[CH_3COO/C_6H_5CH_2]$ , amylacetát  $[CH_3COO/C_5H_{11}]$ . A két másik magas szag, a diphenyléter és az eugenol szintén rokonok. Az eugenol is phenolszármazék (3, metoxy-para-allylphenol), a kettő különb-

sége mindössze abban áll, hogy a diphenyléter tiszta aromatikusan éter, míg az eugenolnak mellékgyűrűjében aliphaticus maradékok vannak. Ez a körülmény magyarázhatja meg kis magasságbeli különbségüket (a diphenyléter valamivel magasabb, mint az eugenol). A szafrolnak (3, 4, dioxymethylén-allylphenol) szintén van köze az eugenolhoz, ez is phenolszármazék, mellékgyűrűjében allyllal. Nem olyan magas, mint az eugenol, de nincs messze tőle.

Hogy azonban szerkezet és szagmagasság között valóban van kapcsolat, ezt csak akkor fogjuk teljes bizonyossággal állíthatni, ha már rendszeres kísérletek anyaga fog rendelkezésünkre állani. Először is meg kell vizsgálnunk *egy* homolog sor *egymásután* következő tagjait (a metánsorét, az alkoholsorét stb.) *magassági viszonyaik szempontjából*. Ha valóban találunk itt összefüggést szerkezet és szagmagasság között, meg kell vizsgálnunk a *különböző* homolog sorokat egymás közt *ennek az összefüggésnek a szempontjából*. Ha pl. láttuk, hogy a metánsor első és harmadik tagja közt valami magasságbeli különbség vagy hasonlóság van, kérdés, hogy ugyanez a különbség, illetve hasonlóság fog-e mutatkozni az alkoholsor első és harmadik tagja között. A kísérleteket továbbá *szervetlen* anyagokkal is el kell végezni, lúgokkal, savakkal és ezek vegyületeivel (a sók rendszeren szagtalanok), de tekintetbe kell vennünk azt is, hogy nemcsak a kémiai szerkezet lehet az egyetlen tényező, amely szerepet játszik a szag magasságában, hiszen bizonyos *elemeknek*, klórnak, jódnak, brómnak, fluornak, kénnek, arzénnek, foszfornak szintén van szaga. A hőmérséklet, nyomás hatását is figyelembe kell vennünk.

Ami a kérdés *fiziológiai* részét illeti, tekintetbe véve a szagló érzékszerv differenciáltságára vonatkozó ismereteink hiányos voltát, nem tudok momentán véleményt nyilvánítani. Nem lehetetlen azonban, hogy a szagérzetek pszichológiai tulajdonságainak alaposabb és pontosabb ismerete indító oka lesz idevágó anatómiai, szövettani és élettani kutatásoknak.

Egy sereg kérdés, amely mind feleletre vár! Amíg ezek a problémák nem oldódnak meg, addig minden *szagskála* csak ideiglenes marad. A distanciák, amelyek ezen skála *különböző* magas tagjai között vannak, csak ideiglenes *szagintervallumok (szagközök)*, nem pedig pontosan meghatározható *szagszekundok, szagtercek, szagkvartok* stb.

Ezekkel az ideiglenes szagközökkel monorhin és dihorhin *szagkeveréseket* csináltam: a *különböző* szagközöket szimultán exponáltam. Kiderült, hogy a *különböző* szagközök *különböző* erősen olvadnak össze. A jobban

összeolvadó szagközőket *konzonánsoknak*, a kevésbé összeolvadókat *diszszonánsoknak* neveztem. A konzonancia és diszszonancia problémája tér itt vissza egy egészen más érzetterületen. Természetesen a szagok konzonanciáját és diszszonanciáját akkor fogjuk csak tudni közelebbről meghatározni, ha végleges szagskála fog rendelkezésünkre állni, végleges szagközőkkel. Fontos kérdés, amelyet itt elsősorban tisztázni kellene, hogy ha a szagskálán egyre följebb haladunk, eljutunk-e végre egy olyan szaghoz, amely épp olyan tökéletesen olvad össze a kiindulási szaggal, mint az oktáva az alaphanggal.

Kísérleteim alapján merem állítani, hogy *a keverék-szagok különbözőségei az őket alkotó szagközők különbözőségeiben gyökereznek.*

*Henning* hatféle keverékszagot különböztet meg: 1. a kombinációs szagot, amely egyszerű és egységes élmény, 2. a szukcessziós szagot, amely első pillanatban egységesnek tetszik, később azonban mégis analizálható, 3. a koincidens szagot, amelynek komponensei élesen megkülönböztethetők, 4. a dualitás szagot, amely csak dichorhin szaglásnál játszik szerepet, 5. a szagversengést és 6. a szagelnyomást. Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy egy szimultán exponált konzonáns szagköz adja a kombinációs szagot, egy diszszonáns a koincidens szagot, egy nem egészen konzonáns, de nem is egészen diszszonáns szagköz a szukcessziós szagot. A dualitás szagot, a szagversengést és a szagelnyomást egészen más faktorok idézik elő (dichorhin szaglás, intenzitáskülönbségek). Ha helyes *Henning* megállapítása, hogy *minden* szag képes egy másikkal összeolvadni, úgy föl kell tételeznünk, hogy egy szagköz diszszonanciája nem lehet oly nagymértékű, mint egy hangközé.

Ha *több* szagközt keverünk, egy akkordhoz hasonló jelenséggel állunk szemben. A *szagakkord* egységes élmény, „anélkül azonban, hogy emellett az egyes komponensek analízise lehetetlenné volna téve“, amint *Kölpe* és utána *Henning* hozzátesszik. Éppúgy, mint egy összhangzatnál. Amint azonban a többhangzat alapeleme a hangköz, mert a harmónia és diszharmónia az alkotó hangközők konzonanciájától, illetve diszszonanciájától függ, úgy a szagakkord alapeleme a szagköz, mert a *szagharmóniát* és *diszharmóniát* az alkotó szagközők konzonanciája, illetve diszszonanciája szabja meg. Ha sikerül tökéletesíteniünk a szagskálát, le fogjuk rakhatni a *szagok összhangzatlanok* alappilléreit is.

## A LÉNYEG PROBLÉMÁJA.

Írta: SOMOGYI JÓZSEF.

Mik a dolgok önmagukban, mi tesz egy dolgot azzá, ami, mi valamely dolog állandó mivolta, más szóval: mi a valóság lényege? — e kérdések a filozófia ősrégi és alapvető problémái. A dolgok lényegére vonatkozólag azonban a gondolkodás története folyamán annyira különböző fel-fogásokkal találkozunk, oly sokféle elnevezés, annyira eltérő meghatározások merültek fel, hogy a lényeg egyik leghatározatlanabb, leghemályosabb, legtöbbségtelműbb fogalma a filozófiának. Jelen fejtegetésünk célja, hogy e fogalom ekvivokációit megvilágítsuk, a különböző értelmezések jogosultságát megbíráljuk, hogy a lényeg mibenlétére, a lényegvizsgálatra vonatkozólag néhány irányelvet szegezzünk le és ezáltal a további lényegvizsgálódások számára szabatosabb lényeg-fogalmat, határozottabb problémakört teremtsünk. Ez irányú vizsgálódásunk két részre fog oszlani. Először egy rövid *történeti* utalás folyamán a lényeg problémájának eddigi állását fogjuk ismertetni, azután pedig *kritikai* vizsgálódásokkal kapcsolatban néhány alapvető lényeg-fogalmat, illetve lényegvizsgálati irányt fogunk megállapítani.

### I.

A dolgok lényegének kérdésével kapcsolatos problémák úgyszólván a tudományos gondolkodás kezdetével egyidejűek. Már az *ó-ion hилоzoisták* keresik a dolgok közös eredetét, egységes alapját, ami a későbbi szubstancia-fogalom első megsejtésének tekinthető. Majd a változás problémájával kapcsolatban felmerül a változatlan létezők kérdése. Az *eleaiak* felismerik a változó valóságban annak változatlan, állandó, örök alapját, amit *Herakleitos* *πάντα ῥεῖ*-filozófiája még tagadott.

*Sokrates* a fogalmakban akarja megragadni a dolgok lényegét, melyekben általános érvényű, változatlan, szilárd ismereteink alapját keresi a szofisták szkepticizmusával, relativizmusával szemben. *Platon* szerint a dolgok lényegét az egyes dolgokon, az érzéki valóságon kívül álló egyetemes, változatlan örök ideák alkotják, melyek minden létezés, minden érvényesség alapjai. *Aristoteles*nél viszont az egyes létezőkben benne van azok lényege is. E lényeg szerinte az egyesben az egyetemes, a dolgot kialakító erő, a változások hordozója, a fejlődés célja, a dolgok teljessége, tökéletes mintaképe, a megvalósítandó örök ideál.

A *skolasztika* nagyjából Platon és *Aristoteles* nyomdokain keresi tovább a dolgok lényegét, ami nélkül a dolog sem nem létezhet, sem fel nem fogható, amiben tehát mindaz megvan, ami a dologhoz szükségképen

hozzátartozik. Itt fejlődik ki határozottan a *szubstanciának*, a magánvaló létezőnek fogalma is, mely körül azután az újkorban hosszantartó küzdelem keletkezett. Egyesek, mint *Hume*, tagadják az ilyen végső metafizikai létezőket és az egész valóságot pusztán az immanens tudatjelenségekben magyarázzák, mások, mint *Kant*, a dolgok metafizikai lényegét teljesen megismerhetetlennek tartják.

Az eddig említett közismert elméletek mellett a legújabb filozófiában érdekes, *újfajta platonizmussal* kapcsolatban jelentkezik egy sajátoszerű lényegvizsgálódási irányzat, melyet érdemesnek tartunk kissé részletesebben is ismertetni.

*Bolzanon*ál ugyanis egy újfajta magánvalót, egy ideális logikai lényegét találunk, a *magánvaló képzetet* (*Vorstellung an sich*). E magánvaló képzet a szubjektív képzetnek ideális tartalmát alkotja, mely éppúgy különbözik a képzet elképzelésétől, mint annak tárgyától vagy a jelzésére szolgáló szóképtől. Tehát nem valami reális létező, de mégis valamilyen módon fennáll, teljesen függetlenül attól, hogy elgondolja-e azt valaki vagy sem, sőt lehet számos magánvaló képzet, melyek az isteni tudaton kívül egyetlen gondolkodó lény tudatában sem fordulnak elő. Eszerint tehát nemcsak a reális Sokrates, nemcsak Sokrates elgondolása vagy a Sokrates-szókép létezik, hanem ezeken kívül fennáll még egy ideális magánvaló Sokrates is mielőtt még maga Sokrates létezett volna vagy valaki őt egyáltalán elgondolta volna.

E felfogással sok tekintetben rokon gondolatokat találunk a jelenleg egyik legtöbbet vitatott filozófiai irányban, a *Husserl*től alapított *fenomenológiában*. *Husserl* szerint ugyanis minden kifejezéshez tartozik egy *ideális jelentésegység*. E jelentés nem azonos az őt kifejező szóhanggal, nem esik egybe a velejáró jelentésélménnyel vagy annak tárgyával, hanem az egyes jelentésaktusoknak mintegy ideális tartalmát képezi, mint egység a sokféleségben. E jelentések függetlenek minden elgondoltságtól, azonban nem reális létezők, hanem bizonyos ideális módon állnak fenn. Bár e jelentések rendszerint bizonyos kifejezésekhez tartoznak, ez azonban a jelentésre nézve csupán esetleges és nem szükséges minden jelentésnek egy kifejezésben realizálódnia. Számítalan jelentés van, melyek kifejezésre sohasem jutnak, sőt nem is juthatnak.

Hasonló újszerű tárgyaknak tartja *Husserl* a dolgok *lényegét* is. A lényegek a reális létezés semmi mozzanatát sem tartalmazzák, bár számos individuumban realizálódhatnak. Mindazonáltal e lényegek nem pusztá absztrakciók vagy pszichikai képződmények, hanem szükségképpen fennálló ideális létezők. Miként az individuális tényeket tapasztalati szemlélet útján ragadhatjuk meg, éppúgy tar-

íozik a lényegekhöz is bizonyos *lényegszemlélet*, mely képesít minket arra, hogy a lényegeket a maguk teljes eredeti mivoltában megragadhasuk. Husserl azonban a dolgokat csupán tudatadottságoknak tekinti, nem pedig a tudattól független realitásoknak és úgy gondolja, hogy a tiszta tudatadottságoknak e lényegszemléleten alapuló vizsgálása útján a filozófiát teljesen exakt tudománnyá emelheti, mely képes lesz minden egyéb tudománynak is végső, szilárd alapokat adni.

Az eddigi sokféle spekuláció azonban inkább csak bonyolította a problémát, de a legkevésbé sem világította meg a lényeg fogalmát. Végeredményben a lényeg ma is általában mint valamely *misztikus magánvaló* áll a gondolkodók előtt. Egy titokzatos valami, mely a dolgokat azzá teszi, amik, mely úgyszólván létrehozza, megteremti az egyes létezőket. Egy *tökéletes ideál*, mely az egyes létezőkben csak részben, csak tökéletlenül valósul meg, melynek megvalósítása azonban az egyes létezők célja, rendeltetése, törekvése.

Másrészt a lényeg *örök, változatlan eszme, gondolat, ideális típus*, mely a dolgokat az értelem számára megragadhatókká, egyetemes fogalmakban elgondolhatókká teszi. A lényeg tehát realitás is, érték is, igazság, érvényesség, fogalmi magánvaló is. Az egyessel szemben az egyetemes, az esetlegessel szemben a szükségszerű, a változóval szemben az állandó, a mulandóval szemben maradandó, örök, végső valami.

Amellett a lényeg minden megismerés végső határaként és legfőbb céljaként szerepel. Egy metafizikai vagy logikai titokzatosság, melybe teljes bepillantást sohasem nyerhetünk, melyet végleg soha meg nem ismerhetünk. Minden ismeretünk róla csak tökéletlen, inadekvat, árnyékképszerű. Legfeljebb csak valamely különleges, misztikus eljárás képesít egyes beavatott, kiváltságos egyéneket a dolgok lényegének megpillantására.

Általában a filozófiai irodalomban úgyszólván hemzsegni a legkülönösebb, legsajátságosabb kijelentések a dolgok lényegére vonatkozólag, mely felfogásokat a legfáradtságosabb fejtörés mellett sem sikerül egymással összeegyeztetni. E nehézségek legfőbb oka szerintünk abban áll, hogy a lényeg rendszerint csak általánosságban tárgyalják és nem törődnek e kifejezés *ekvivokációival*. Nem fordítanak figyelmet arra, hogy amint dolog és dolog között „lényegbeavágó“, szinte végtelen nagy különbségek vannak, úgy a nekik megfelelő lényegeket sem lehet ugyanazon sajátságokkal felruházni, azonos módon tárgyalni, egyforma eljárással megismerni. Amit az egyik dolog lényegéről állíthatunk, az talán egy másféle dologra nézve abszurdum, értelmetlenség. Tehát vagy csupán csak

azt állíthatjuk a lényegekről, ami mindenféle dolog lényegében, illetve a különböző szempontokból vett lényegek mindegyikében megvan, vagy pedig a dolgok, illetve a szempontok különfélesége szerint *különböző lényegfogalmakat* kell megállapítanunk. Ez utóbbi eljárás kétségkívül termékenyebbnek ígérkezik, ezért további vizsgálódásunk éppen e lényegfogalmak megállapítására és elkülönítésére fog irányulni.

## II.

E rövid történeti áttekintés után vizsgáljuk már most, mit tekintünk tulajdonképen a dolgok lényegének? A lényeg kifejezésnek kétségtelenül sok átvitt értelmű, analógikus használata is van, melyeket itt figyelembe nem vehetünk. Azonban a tulajdonképeni használatát, valamint a rokon kifejezéseket is különféleképen értelmezzük. Így a lényeg jelent egyrészt ontologiai, realis létezőt, másrészt csupán valami szemléleti adottságot vagy éppen valamely logikai, fogalmi, ideális létezőt. Legfőbb feladatunk tehát, hogy e különbségeket tudatossá tegyük és ezáltal felesérhetőségüket kizárjuk.

A különféle elméletek vizsgálása alapján azt találjuk, hogy a lényeg elsősorban kétféle jelent. Jelenti egyrészt azt, ami a változóban *állandó, változatlan*, másrészt pedig azt, ami a különféle egyesben *egyforma, általános*. A dolgokat ugyanis e két legáltalánosabb szempontból tekinthetjük két mozzanathból állóknak: egyrészt a változó, tűnékeny mozzanatuk áll szemben e változást hordozó állandóval, másrészt pedig az individualis különféleségek között egyetemes, közös vonások különböztethetők meg.

Az első szempontból tehát a lényeg valami maradandót jelent, amit már a változás ténye is feltételez. Ugyanis a változáshoz nemcsak az szükséges, hogy valami megszűnjék és helyet adjon egy tőle különbözőnek, hanem fel kell tételeznünk valami állandót is, ami már nem változik. Ha a változó dolog egész mivoltában mássá alakulna át, nem is beszélhetnénk többé változásról, hanem egy dolog megsemmisüléséről és egy másik, tőle különbözőnek létrejövéséről. Már pedig a tapasztalati valóságban mindenütt folytonos változás mutatkozik. Ha tehát el akarjuk kerülni azt a legalább is nagyon valószínűtlen állítást, hogy az egész világ minden pillanatban teljesen megsemmisül és egy egészen másik jön létre, el kell ismernünk, hogy a változóknak maradandó lényegük is van.

Eszerint tehát minden létezőben az összes változó tulajdonságok, az akcideneciák alatt áll (substat) egy változatlan, végső alap, egy szubstancia, mely már önmagában áll fenn, nem pedig ismét egy más hordozóban (in se et non in alio). Világos, hogy e magánvaló, amennyiben

reális létezőnek az alapja, maga is csak az egyes individuumban bennlevő reális létező lehet, nem pedig valamilyen elvont fogalom vagy ideális species. Létezőnek csak létező lehet az alapja. Ezért e lényeket *ontologiai lényeknek* is nevezhetjük. E lények természetesen nem minden tulajdonság nélküli pusztá létezők, hanem bizonyos leg-egyetemesebb, állandó tulajdonságok, *attributumok* is járulnak hozzájuk. Hogy hányféle szubsztancia van, melyek ezeknek az attribútumaik, ezeknek megállapítása természetesen már nem esik a tapasztalati vizsgálódások körébe, hanem az akcideneciákból kiindulva reduktív úton következtető metafizika feladatát képezi.

A különféle akcideneciák között azonban vannak olyanok is, melyeknek legalább relatív állandóságot tulajdoníthatunk. Ezeket elnevezzük *kvalitásoknak*. A szubsztancia mindig csak bizonyos kvalitásokkal adódik számunkra, ezekkel együtt képez csak tényleges konkretumot. Tekinthetjük már most a szubsztanciát a kvalitásokkal együtt is lényeknek. Ezt *fizikai lényeknek* nevezhetjük, megkülönböztetve az előbbtől, melyet ezzel szemben *metafizikai lényeknek* mondhatunk. E fizikai lények vizsgálásával már a természettudományok is foglalkoznak.

Egy konkrét létező megjelenésében a kvalitások sokféleségét mutatja, amilyenek bizonyos keménység, hő, fénytörési és elektromos tulajdonságok stb. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy ez a megjelenésében sokféleképpen mutakozó kvalitás ontologiatlag közös alapra, egyetlen közös kvalitásra vezethető vissza. És ha helyes nyomokon halad a modern természettudomány, mely az összes hő- és fénytani, elektromos és kémiai tulajdonságokat egyaránt bizonyos mechanikai állapotváltozásokra iparkodik visszavezetni, akkor legalább elvben megvan a lehetősége annak, hogy a tudomány haladásával egy dolog kvalitásait úgy szólván egyetlen differenciál-egyenlettel kifejezhetjük. Mindez azonban semmit sem fog változtatni azon a tényen, hogy ez az egységes kvalitás megjelenési formájában számunkra mégis sokféleséget alkot.

Továbbá az egyes szubsztanciák attribútumai és kvalitásai között megegyezőket is találunk, aminek alapján azokat bizonyos egyetemes osztályokba, *speciésekké* sorolhatjuk. E speciésekkel azonban majd alább foglalkozunk. Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy ezeknek reális létezése az egyes létezőkön kívül nem fogadható el.

Hátra van most még az a kérdés, egyáltalán jogosult-e az egész reális valóság tételezése és így igazolt-e a reá irányuló lényegvizsgálódás? Minden metafizika ugyanis bizonyos tekintetben dogmatikus, amennyiben bizonyos ismeretelméleti alapokon fejtegeti a valóság mibenlétét. Az eddigiekben mi is feltételeztük a *realizmus* állás-



pontját, melynek rendszeres igazolása az ismeretkritika feladata. Ezirányú fejtegetésekre azonban itt nem terjeszkehdünk ki.

Beszélhetünk azonban lényegről és lényegvizsgálatról minden ismeretelméleti előfeltevés, minden metafizikai háttér nélkül is, miként ezt Husserlnél is találjuk. Ha ugyanis tisztán azt vesszük tekintetbe, ami számunkra közvetlenül adódik, akkor függetleníthetjük magunkat minden ismeretelmélettől és minden metafizikától. Ekkor csupán az *Ent* tétélezzük, mint a változások közben maradáandó abszolút létezőt és minden változást csupán az *En*, a tudat változásának tekintünk, miközben az a valóságot szemléletei vagy gondolatai útján maga elé állítja. Itt tehát mellékes, hogy van-e a váltakozó jelenségek mögött valamilyen hordozó vagy sem, hogy ugyanaz a dolog jelenik-e meg előttünk vagy pedig a jelenségek csupán ontologiallag össze nem függő képek, illúziók. Ez esetben természetesen nem is beszélhetünk lényegről a változásokat hordozó maradandó létező értelmében. Azonban bármiként tekintjük is a valóságot, az egyes dolgokban az individualis vonásokon kívül találunk bizonyos egyetemes jelleget is, mely mintegy a dolgok bizonyos csoportjának egyedeiben individualizálódva jelentkezik. Ezt nevezhetjük a dolgok *specifikus lényegének*. Itt ismét kétféle lényegről lehet szó, fenomenologiai<sup>1</sup> és logikai lényegről.

A *fenomenologiai lényeg* vizsgálásánál a dolgokat, mint a szemlélet előtt közvetlenül adódó jelenségeket tekintjük és keressük azt, ami bennük szükségképpen közös, egyetemes, ami az egyes szemléletéből sem hiányozhat, ami nélkül az illető dolog mint olyan el nem képzelhető. Így vizsgálhatjuk pl. a zöld szín lényegét, azt, ami kell, hogy minden zöld színben benne legyen. Hasonlóképpen kereshetjük egyéb színeknek vagy a hangnak lényegét, megállapíthatjuk a kék és zöld vagy a szín és hang lényegkülönbségét stb. De ugyanígy megállapíthatjuk pl. az ember fenomenologiai lényegét, ami minden ember szemléletében közös, ami nélkül az ember el nem képzelhető. E lényeg természetesen más lesz, mint az ontologiai. Fenomenologiai lényege szempontjából ugyanis az ember ugyanaz marad, akár materialista állásponton vagyunk, akár tiszta szellemi szubsztanciának tartjuk az embert vagy dualisztikus metafizika mellett foglalunk állást, vagy éppen minden embert csupán tudatunk produktumának, fantáziának, káprázatnak tartunk. Ha a materialista az embert metafizikai lényegére nézve egyenlőnek tartja az utcát

<sup>1</sup> Megjegyezzük, hogy az általunk fenomenologiainak nevezett lényegfogalom nem teljesen egyezik meg a lényegnek Husserl fenomenologiajában található értelmezésével és mi ez elnevezést inkább csak mint etimologiallag leghelyesebbnek látszót választottuk.

burkoló gránitkeckával, fenomenologiaiilag kétségtelenül ő is különbséget fog tenni közöttük.

Ezek szerint tehát jogosultnak látunk egy minden előfeltétel nélküli, a közvetlen szemlélet leírásán alapuló, önálló fenomenologiai lényegvizsgálódást. Különösen értékesnek találjuk ezt az immanens lelki jelenségek pl. a szeretet, gyűlölet, esztétikai élvezet stb. lényegének megállapítására nézve. Felvetődhet már most az a kérdés, nem képezhet-e egy ilyen előfeltétel nélküli tudomány egyúttal egy egyetemes, végső alaptudományt, mely minden problémának exakt megoldásához segíthet? Szerintünk e tudomány, ha egy egyetemes alaptudomány igényével lép fel, már dogmatikusan jár el, amennyiben feltételezi, hogy a valóságban tényleg nincs is semmi más, mint ami és amennyiben a tudat számára jelentkezik. Amíg azonban valóban döntő érvekkel végérvényesen az idealizmus javára nem tudjuk eldönteni az idealizmus és a realizmus között hosszú századok óta fennálló ismeretelméleti vitát, mindig kísérteni fog az a kérdés, miért jelennek meg éppen így dolgok és milyenek azok a mi szemléletünkön kívül. Erre vonatkozólag azonban maga Husserl is kijelenti, hogy az idealizmus igazolására nézve döntő bizonyítékok nem találhatók. Ő e kérdést egyszerű kikapcsolással, *fenomenologiai* *ἐποχή-val* akarja megkerülni. Már pedig ha e kérdést csupán zárójelbe tesszük, függőben hagyjuk, ezzel együtt függőben marad a fenomenológiának mint egyetemes alaptudománynak a kérdése is.

Hátra van továbbá még az a kérdés, vajjon e fenomenologiai lényegeket csupán az egyes dolgokban léteznek-e vagy pedig teljesen önálló magánvalót képeznek, miként azt Husserl is gondolja? Mi későbbi fejtegetésünkben az előbbi lehetőség mellett fogunk állást foglalni.

Most pedig térjünk át a lényegnek *logikai, fogalmi* értelmezésére. A *fogalom* mibenléte maga is rendkívül bonyolult probléma, aminek részletes tárgyalásába itt nem boesátkozhatunk és ezért csupán néhány gondolatot vetünk fel problémánkkal kapcsolatban. Így elsősorban azt fogjuk vizsgálni, jogosult-e egy *Bolzano-Husserl-féle ideális, magánvaló, fogalmi lényeg* feltevése?

A fogalmakat egyrészt úgy foghatjuk fel, mint egy tárgyra vonatkozó *ítéleteink, ismereteink egységét*, melyet a tudat számára egy jel vagy kifejezés által rögzítünk. Viszont e kifejezések a velük kapcsolatos *jelentésintenciókban* tudatunkat bizonyos tárgyakra irányítják, mely tárgyra-irányulás lehet minden kísérő képzet nélküli, ú. n. kitöltetlen intencionális aktus. E kifejezések és e velük kapcsolatos intencionális élmények képezik a fogalom egy másik értelmezését. E második értelmezés nem tekinthető az elsővel azonosnak. A kitöltetlen intencionális aktusban

ugyanis közvetlenül mindig a tárgyat gondoljuk, nem pedig a tartalmat, a tárggyal kapcsolatos összes ismereteket. Ez utóbbiakat legfeljebb egyenkint rájuk irányuló külön aktusokban ragadjuk meg.

Beszélhetünk-e már most az első értelmezés alapján a fogalmaknak valamely magánvaló, logikai lényegéről, vagyis találhatunk-e oly változatlan ideális tartalmat, mely teljesen független minden elgondolástól, megismeréstől? Nem nehéz belátnunk, hogy fogalmaink tartalma sokszor bizony igen jelentékeny mértékben változik. Pl. a *Föld* fogalma egészen mást tartalmazott a *Gea* istennőnek áldozó görögöknél, mint *Ptolomeus*nál vagy *Kopernikus* számára. Vagy tekintsük pl. a *elektromosság* fogalmának tartalomváltozását. Hogy e nagy változások dacára is ugyanarról a fogalomról beszélünk, ennek alapját a mindvégig azonos tárgyban találjuk. Ha a tárgy is változnék, már ekvivokációról, azonos jelölésű különböző fogalmakról lenne szó. Vizsgáljuk tehát, tekinthető-e ez az azonos tárgy mindig valamilyen ideális magánvalónak?

Ezzel azonban vizsgálódásunk már áttér a fogalomnak említett második értelmezésére, az intencionális tárgyra-irányulásra. Itt hamarosan rájövünk arra, hogy fogalmaink sok esetben kétféle tárgyat jelölnek. Elnevezéseink, kifejezéseink ugyanis általában a *naïv realizmus* álláspontján jöttek létre, mely nem tesz különbséget a jelenség és a mögötte levő reális tárgy között. Így azután számos fogalmunkhoz ekvivokáció tapad, amennyiben ugyanazt a kifejezést használjuk a jelenségnek és a megjelenőnek, a fenomenológiai és az ontológiai tárgynak a jelölésére. Pl. a fény kifejezés vonatkozik a jelenségre és az ennek ontológiai alapját képező éterrezgésre is. Az ember jelenti annak metafizikai mivoltát, valamint megjelenési formáját is. E különbségeket fenntebb már elismertük. Mi lehet azonban egy harmadik, *ideális magánvaló ember*, egy *τίπος ἀνθρώπου*, mely sem ontológiai, sem fenomenológiai tárgy? Ha ez újabb valami megegyezik a másik kettővel, akkor legalább is feleslegesnek látszik. Ha azonban ezektől különböző, önálló tárgy, melyet ezek megismerésével még korántsem ismerünk, akkor itt háromszoros ekvivokációval van dolgunk és e harmadik tárgy külön, önálló vizsgálódást is igényel. Husserl tényleg egy különleges lényegszemléletet állapít meg ez újfajta lényegek megismerése számára. Ha azonban keressük, hogy ugyan mit lát Husserl ez újabb szemléletben, akkor legalább is ez újfajta lényegszemlélet különleges értékével szemben jogos kétségeink merülnek fel. Azt találjuk ugyanis, hogy sem Bolzano, sem pedig Husserl az ő negyedszázados fenomenológiai vizsgálódása után ez ideális tárgyak pusztá tételezésén kívül azokról semmi

egyebet nem állapít meg, legalább is semmi olyasmit, ami nem az előbb említett egyes tárgyak megismerésen alapulna. Így azután kénytelenek vagyunk ez utóbbiaktól különböző, ezeknek minden megismeréstől, minden elgondolástól függetlenül ideális lényegét is kétségbevonni. Ezzel nem akarjuk általában minden ideális tárgy tételezésének jogosultságát vitatni, de úgy gondoljuk, amily tévedés lenne ideális tárgyakat reális létezőknek tartani, éppoly tévedés reális dolgoknak ideális lényeket tulajdonítani.

A nehézség csak növekedik, ha ez ideális lényegeket a reális dolgok egy *igazibb, tökéletesebb mintaképének* tartjuk, melyben az egyes létezők határozmányai még nagyobb fokban, még teljesebben valósulnak meg. E felfogás szerint én, a létező, konkrét személy nem lennék a teljes, igazi én, hanem van egy ideális valami, ami sokkal teljesebb mértékben az, ami én vagyok. Tehát amaz ideális Sokrates még igazibb, hogy úgy mondjuk még sokratesebb Sokrates, mint a valóban létező, konkrét személy.

Úgy találjuk, hogy a lényeg ilyenmű felfogása csupán kellően *meg nem okolható, önkényes feltevés*, mely csak növeli a probléma bonyolultságát. Szerintünk *a létező konkrét egyén*, az izig-vérig, testestől lelkestől Sokrates, Sokrates *legtökéletesebb teljessége*, mely semmi módon sem válhat kisebb vagy nagyobb mértékben Sokratesessé és amelynek minden változása, hibája, tökéletlensége a legszigorúbb értelemben Sokrateshez tartozik. Minden másféle Sokrates-elképzelés, kép, fogalom stb. csak annyiban nevezhető Sokratesnek, amennyiben a létező, konkrét, eredeti Sokratesessel, mint minden egyéb Sokrates mintaképével, *irányadó mértékével* többé-kevésbé megegyez. Semmi másban nem lehet több sokratesi, mint a létező, konkrét személyben és ha mégis lenne valami igazibb Sokrates, melynek nem e konkrét egyén az iránymértéke, akkor e sokratesibb valamit legfeljebb ekvivok értelemben nevezhetnénk Sokratesnek. Vagyis szerintünk az egyes individuumok teljessége, tökéletes mintaképe csupán a konkrét egyén lehet és így azok lényege is magában az egyes létezőben keresendő. Nem tudjuk, szemlélte-e már Husserl saját magának ideális lényegét, de alig hisszük, hogy e lényegről elismerne olyasmit, amit saját tapasztalati énjéről nem állapíthat meg és bizonyára maga is különösnek találná, hogy Husserl lényege nem őbenne van, hogy az igazi, a teljes Husserl nem is ő, hanem egy ideális tárgy.

A mondottakat állíthatjuk nemcsak az individuális dolgokról, hanem *osztályokról, specicsokról* is. Az embernek, mint specicsnek lényege nem lehet más, mint ami minden egyes emberben megvan és viszont minden egyes személy csak annyiban lehet ember, amennyiben teljes

mértékben megvan benne az ember lényege. Ha találnánk olyan személyt, akiben az ember lényegének bizonyos mozzanata hiányoznék, akkor vagy e mozzanatot nem tartanók többé emberinek, az ember lényegehez tartozónak, vagy az illető személy ember voltát kellene tagadnunk. Tehát minden egyes létező ember a maga teljességében megvalósítja az ember lényegét és teljesen felesleges, sőt értelmetlen lenne az emberi vonások teljességét valamely ideális létezőben keresnünk.

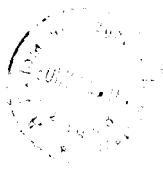
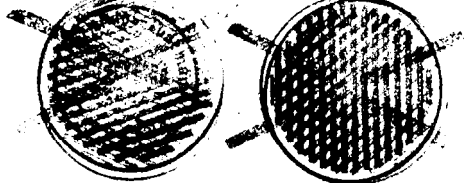
Itt sokszor még egy újabb tényező is közrejátszik a zavar, a misztikus homályosság előidézésére. Ugyanis gyakran összekeverik a tényeket az *értékekkel*, a lényegét az *értékmérő ideállal*. Szerintünk azonban a lényeg tény-mérő valóság, mely azt tartalmazza, ami tényleg van, nem pedig aminek *lennie kellene*. Az ember lényege az, ami minden tényleges, valóságos emberben minden fogyatékos-sága, tökéletlensége mellett is megvan és ami nem lehet többé vagy kevésbbé emberi. Tehát nem olyas valami, aminek *lennie kellene* minden egyes emberben, ami azonban egyikben sincs meg teljesen, legfeljebb csak részben, csak tökéletlenül.

A speciesek lényege tehát nem valami különleges újszerű magánvaló, hanem azon mozzanatok összessége, mely a species minden egyes tagjában megvan. Pl. az óra lényege az időmérésre készült eszköz. Ez az a vonás, mely minden órában megvan. E lényeg tehát nem valami titokzatos metafizikai tevékenységcentrum, mely minden egyes órában működik, melybe teljes bepillantást sohasem nyerhetünk, melyet a maga valóságában soha meg nem ismerhetünk. Nem is valamely örök, szükségszerű, változatlan, ideális tárgy vagy egy legtökéletesebb mintakép, egy legteljesebb, legigazibb óra, melynek az egyes órák csak gyarló, tökéletlen másolatai. E lényegről az egyes óráknak bármily beható vizsgálata, az évtizedekig tartó óráskodás sem nyújt behatóbb ismeretet. Minden esetre vannak tökéletesebb és kevésbbé tökéletes órák, de e tökéletesség nem azok óra-voltára, hanem használhatóságára vonatkozik. Valami vagy óra, vagy nem óra, de többé vagy kevésbbé óra nem lehet. A lényegnek nincsenek tökéletességi fokozatai.

Tehát nem maga az egyetemes, a species, mint ilyen a misztikus, kifürkészhetetlen valami. Nem az *universale*, hanem az *individuum est ineffabile*. Az egyetemes legfeljebb annyiban állhat ellen a teljes megismerésnek, amennyiben maguk az egyesek sem ragadhatók meg teljesen, melyeknek közös vonásai alkotják az egyetemes specieset.

Az eddigiek alapján megállapíthatjuk, hogy a logikai, a fogalmi lényeg nem valami újszerű, logikai létező, valamely ideális magánvaló, mely minden létezésről és elgon-

Athenaeum



dolástól független. A létezők fogalmában megragadott lényeg szintén csak valami ontologiai vagy fenomenologiai tárgy, nem pedig a létezők felett álló idea. A *platonizmus* kétségtelenül a legköltőibb, a legtetszetősebb filozófia, melyet valaha a böleselő gondolkodás kitalált. Azonban éppen e rokonszenves volta miatt óvatosaknak kell lennünk vele szemben, különben könnyen kétségtelen igazságnak vesszük azt is, ami csupán csak *tetszetős feltevés*. A platonizmus művészi genialitása, költői gondolatai előtt mi is teljes megértéssel hódolunk, azonban, ha a rideg igazságról van szó, akkor inkább a komorabb, szárazabb, de valószínűbb *Aristoteles* mellé állunk.

Az itt kifejtettekkel még korántsem tartjuk lezártnak a lényeggel kapcsolatban felmerült sokféle, mélyreható problémát. Csupán néhány gondolatot igyekeztünk felvetni a problémánkat körülvevő misztikus homály eloszlatására, mely sokszor nem is annyira a dolog természetéből folyik, mint inkább a felmerülő homályos elméletek és a kritikátlan szóhasználat következtében mesterségesen áll elő. A további vizsgálódások azonban már túlhaladnák a rendelkezésünkre álló kereteket.

## ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

GEORGES DUMAS: *Traité de Psychologie*. Paris, Alcan, 1924. I. k., XIV + 964 l.; II., 1173 l.

A művelődéstörténet tanúsága szerint a lélektan már a renaissance óta a francia gondolkodásnak állandóan homlokterében állott. Descartes és Malebranche, Montaigne és Pascal, La Bruyère és La Rochefoucauld a mélyen szántó emberismeretnek örök forrásai maradtak. Az ősi hagyományokhoz híven, a XIX–XX. században sem hevert parlagon a pszichológia területe és az 1910-es évek elején Ribot tanítványa, Georges Dumas, a Sorbonne kísérleti lélektan tanára irányításával a francia tudományos élet 25 kiválósága összefogott, hogy a lélektani kutatásról és áramlatokról tájékoztassák honfitársaikat és a nagy világot. Legismertebbek közöttük Delacroix, Laland, Lapique, Piéron, Rabaud, mint a Sorbonne jeles tanárai, Pierre Janet, a Collège de France világhírű lélekgyógyásza, Blondel a strassburgi, Claparède a genfi egyetem tanára, Belot a közoktatásügy legfőbb ellenőre, stb.

Huszonöt szerző együttműködése ilyen nagy mű megteremtésében csak úgy lehetséges, ha van közös felfogásuk, melyben megegyeznek és általánosan elismert módszerük, melyet emberi lehetőség szerint szem előtt tartanak. A francia lélekbúvárok a nagy mű tanúsága szerint ilyen szerencés helyzetben élnek. Dwelshavers, a francia lélektan történetírója, a ma is uralkodó áramlatok megindítójának a romantikus és vitalista Maine de Birant és mélyen vallásos fizikus barátját, a nagy Ampèret, tartja. Hatásuk megérzik nemcsak a bergsoni élan vitale-on, hanem Comte pozitívizmusán, sőt Theodule Ribot asszociációs lélektanán is, főleg, amint ezt Paulhan és Pierre Janet továbbfejlesztették. A francia lélektan sohasem zárkózott mereven a laboratóriumok falai közé, megőrzi az ítélet bizonyos szabadságát, a szellem magasabb röptét, hirdeti az eszmék dinamikus hatalmát, kellően méltatja a tudatvilág „közvetlen adatait“, de nem zárkózik el a racionális következmények elől sem. Módszer terén legjobb kísérletnek tartja azt, melyet a természet maga végez, midőn beteges lelkekben elszigetelti egymástól a különböző lelki folyamatokat. Nagy gondot fordítanak a lelki élet kapcsolataira, nemcsak az idegrendszerrel és ételtannal, hanem etikával, művészettel, politikai és vallásos élettel. Minden francia tudós meggyezik abban, hogy a lelki élet aktivitás, egységes szerves szintézis s a lélektan oly szaktudomány, melyben a tények leírásában az önmegfigyelés, introspekció és intuíció lényeges szerepet játszik, melynek a pszichopathológia értékes szolgáltatásokat teljesít; melyben továbbá az életten adja meg a jelenségek gyökérszárait s a szociológia a társadalmi fejlődés menetét és koronáját.

A mű kiadását még 1914/15-re tervezték, de megjelenését a világháború, a munkatársak többségének behívása megakadályozta. Így érthető a legtöbb irodalmi jegyzék régisége és az is, hogy a bevezetést még Th. Ribot, az újabb francia lélektan patriárchája írta meg és a pszichológiának, mint pozitív tudománynak vezető elveit nyújtja benne: tekintsen el minden metafizikától, szorítkozzék a jelenségekre és ezek törvényeire.

A módszertani bevezetés Laland, a Sorbonne logika tanárának tollából került ki. Ő már egész őszintén bevallja: nincsen ember a föld hátán, aki meg tudja különböztetni, hol végződik a metafizika és hol kezdődik a pozitív tudomány (14. l.). Nagyon meglátszik, hogy filozófus írta ezt a részt: laboratóriumi munkával, matematikai értékelésekkel 8 lapon végez, viszont a német művektől eltérően alaposan ismerteti a bergsoni intuiciót, a Dürkheim-féle szociológiai módszert és a lélektan nyelvezetét, a műszavak sajnálatos többértelműségét.

A mű első könyve élettani alapvetést nyújt. Külön-külön fejezetek tárgyalják az ember helyét az élek világában, az agyvelő és az intelligencia korrelációját, az idegrendszer anatómiáját, fiziológiáját, a tudat biológiai feltételeit, az izmok tónusát, a fiziológiai reflexműködést, melynek oly nagy szerep jut a nyelvben, kifejező mozdulatokban, nevetésben, könnyezésben, végül a belső és külső szekeciókat. Ha ezekhez hozzáadjuk a műben folyton visszatérő biológiai vonatkozásokat, bátran megállapíthatjuk, hogy 2100 lapos mű ötödrésze az ember biológiai és fiziológiai tevékenységével foglalkozik, már amennyire ezek összefüggésben állnak a lelki jelenségekkel. Az idevágó megállapítások higgadt tárgyilagosságát jellemzi a diszpozíciók és kvalitások alapos figyelembe vétele (198.), továbbá annak őszinte beismerése, hogy az idegáramról még semmi bizonyosat nem tudunk, szavakkal palástoljuk tudatlanságunkat; végül a fiziológusok azt is bevallják, hogy kutatásaik ritkán nyújtanak szilárd érvet az ember és állat közötti összefüggés feltüntetésére és úgyszólván semmitse bizonyítanak a ma ismét renaissance-át élő teológiai szempont ellen: hasonlóság nem zárja ki a független teremtés gondolatát (59.).

Az alapos biológiai tárgyalás után csalódást jelent Bourdonnak az érzetekről írt, rövid 80 lapra terjedő fejezete, melyben a német pszichológusoknak a háború alatt és háború után végzett nagyjelentőségű vizsgálatait teljesen figyelmen kívül hagyja. Egyébként is túlságosan rövidre fogja a sok felöltelt anyagot és nehezen érthetővé válik. Jellemző a nagy műre, hogy a képzetekkel Barat és Meyerson 30 lapon végeznek azzal a figyelemreméltó megindokolással, hogy Binet és a würzburgi iskola kimutatták a képnélküli gondolkodás gyakoriságát, nagy jelentőségét és a képzetek szegényes szerepét. Ezek a normális lelki életben teljesen mellőzhető elemek, szinte melléktermékek gyanánt kezelhetők.

Claparède érdekesen fejtegeti az egyensúlyozás és a még megoldásra váró tájékozódás nagy problémáját. Piéron, emlékeztünk fejlődésének régi bűvára, nagy szakavatottsággal tárgyalja az emlékezetet és a vele összefüggő szokásokat.

Igen eredeti módon dolgozza fel Revault D'Allonnes a figyelem körébe tartozó kérdéseket. Szerinte a figyelem kiválasztás, mely több lelki művelethől van összetéve. Főszerepet játszanak benne a schémák, az általános képzetek, mert összekötik az alsóbbrendű figyelmet a felsőbbel. Csodálkozok, hogy Kant, Paine és a többi nagy gondolkozó oly könnyen elcsúszkál a schémák mellett és nem veszi észre jelentőségüket, gazdagságukat; eddig egyedül Bergson vetett elegendő ügyet rájuk. Náluk nélkül egy dolgot sem tudunk megérteni, viszont jelen-



létük megkönnyíti minden tárgy felfogását. Az árnykép segít a valóság élesebb felfogásában, a lónak egyszerű körvonala rásegíti a gyermeket az igazi ló felismerésére. Ezek alapján nemcsak a figyelem új, világos magyarázatát kívánja nyújtani, hanem meggyőződése, hogy újra kell kezdenünk egész szellemi életünk lélektanát s emlékezet, elvonás, általánosítás, ítélet, következtetés és cselekvés egész új fényben tűnni majd fel előttünk.

P. Janet két évtizedes munkásságának eredményét foglalja egybe a lélektani feszültség és ingadozásai címén (*la tension psychologique et ses oscillations*). Feszültségen érti magasabbrendű törekvéseink aktivációjának okát. Törekvéseink először lappangó állapotban rejtőzködnék, sok tehetség így marad, örökké elkallódik, mert nincsen, aki felébressze, kimívelje. Az aktiváció második fokozatán benyomás éri az alanyt, de még oly gyenge, hogy csak tudomására jut, ismeretet, gondolatot vált ki benne. Erősebb benyomás esetén kerül sor a harmadik fokozatra, vágyra és igyekezetre. Az alany tör ugyan a benyomást okozó tárgy felé, de megszerzésére nincsen még elegendő ereje és így a pusztá vágyak, álmok országába menekül. Negyedik fokot alkotják az automatikus és játékcselekvések, melyek tudomás nélkül, érzés nélkül mennek végbe. A fölébresztett törekvés végig pereg egész a megszokott vagy ösztönös cselekvésig, de nem ébreszt föl más hajlamokat. Végül ötödik a teljes emberi cselekvés az akció kompleta foka. A fölébresztett törekvés másokat is ébreszt, de uralkodik rajtuk és saját céljának szolgálatába állítja, megismerhető a megelégedés, szabadság- és örömrész, mely vele együtt rezeg. Csak az ilyen szerves egészet alkotó törekvésekből szakadó cselekvés bír a valóság színezetével. A különböző élmények s a földézett tartalmak bonyolult, erős szintézise adja meg a valóság fogalmának átérzését, s a hozzá való folytonos alkalmazkodás, a Janet-féle híres fonction du réel-t. Ez hiányzik az aggályosaknál, idegeseknél. Kitérően működnek az érzékeik, bámulsóan gyártják a rendszereket, szövik a filozófiai elméleteket, de nem hisznek a valóságban; Janet szinte nem tudja elhessegetni a gondolatot, vajjon a valóságot el nem érő bölcséleti rendszerek mennyire beteges állapot szüleményei-e.

A törekvések hierarchiáját, a működés nehézségi fokozata szerint állítja össze, két módszerrel. Ötszáz idegbajoson figyelte meg, milyen sorrendben tűnnek el a lélektani funkciók, és milyenbe térnek vissza a különböző rohamok és depressziók után. Számbaveszi még a törekvések kombinációját, jelentkezési idejüket, kifejlődésüket és megállapítja, hogy a legutoljára megjelenők a leggyengébbek. Azt feleltük el legkönnyebben, mit legutoljára tanulunk; először jelenik meg a vegetatív, majd az állati élet működése, csak később a nyelv, szociális ösztön, családi és társadalmi érzék. — Tanait megvilágítja és bizonyítja az álom, a fáradtság, indulat és idegesség jelenségei.

A II. kötetet Bourdon kezdi a szemlélettel. A németeket ismét teljesen mellőzi. Megkülönböztet a szemléletben helyi jeleket, exteriortást, amennyiben egyik pontot a másik nélkül vesszük észre; azután megkülönböztet (helyzetet, magas, mély, jobb, bal alakot, egyenes vagy görbe vonal, síma vagy homorú felület) irány- és mozgásszemléletet.

Delacroix jóleső alaposággal, a kérdések teljes ismeretében tárgyalja az emlékezetet, fogalomalkotást, nyelvet, intelligenciát s hitfejezetében a vélemények, kétség és bizonyosság, az álom és álmódzás lélektanát. Végeredményben Binet-re emlékeztet, a gondolatot nem lehet leírni, fogalmat róla nem alkotunk, kifejezésében csak metaforákat alkalmazunk, mert nem tudjuk másképp megmondani, hogy miből áll.

Dumas az összetett érzelmek fejlődésében rámutat a képzet és a gondolat nagy szerepére. Az érzelem fejlődésében a legnagyobb változás akkor áll be, amikor tárgyuk elhagyja a szemlélet birodalmát és az érzelem képzetekhez, emlékekhez fűződik: így lesz minden költszet erkölcsi és magasabb vallásos érzés alapjává. A hajlamok kialakulásában megkülönböztet intellektualizációt, amikor szegényebb lesz szervi érzetekben, képzetek és gondolatok javára. Továbbá spiritualizáció következik be, ha felmerülő vágy másokkal találkozik és alkalmazkodik az egész lélek egységes természetéhez. Végül szocializálódnak hajlamaink, ha a társadalmi élet követelményei szerint idomulnak. Kimutatja ezt a hármass folyamatot a táplálkozási ösztönön, a szereteten és féltékenységen. Ilyen értelemben tárgyalja Bolland a társadalmi, erkölcsi, vallásos érzést, Delacroix pedig az esztétikai érzelmeket. Elfogadja Kant nézetét, mely szerint a szép nem egyéb, mint lelki működéseink harmóniája, érzékeink, képzeletünk egységes játéka. Az érzelmi világ nagy felfedezői a művészek, de felfedezésüknek is megvan a maga technikája.

Blondel ismerteti Ach, Bovet, Michotte laboratóriumában végzett akaratkísérleteit, értékelésükben valamennyit gyerekjátékoknak minősíti és nem győz eléggé csodálkozni, hogyan lehetnek ezekben ilyen komoly emberek. James elméletét fogadja el alapul, mely szerint minden tudatállapot arra tör, hogy mozgást váltson ki és minden igazi emberi cselekvésmozgás, valamely értékes ideomotorikus gondolatnak a tudat gyújtópontjában tartásával jön létre. A hatásos gondolat fókuszát, a „fiat“-ot, az akarat „legyen“ szavát nem magyarázza meg James. Ez parancsszó, csak kollektíve érthető meg. Amennyiben a mi egyéni gondolatunkat áthatja a társadalom egyetemesítő ereje és ez kölcsönzi neki a parancsoló erőt, a hajthatatlanságot. Ez a „fiat“ nem is annyira parancs tehát, mint inkább engedelmisség, mert kívülről jövő törvény előtt hajlik meg a lelkiismeretünk. Az akarat mindenekelőtt engedelmisség és a hirhadt autonómia nem egyéb, mint félreismert, vagy fel nem ismert heteronómia. Az akarat és engedelmisség egyetlen igaz próbája a tett, a kivétel. Az embert tulajdonképpen a társadalom alakítja ki bennünk, amennyiben lelki képességeink kifejlődésében elkerülhetetlenül szükséges eszközöket nyújtja. Csak a kollektív fogalmak segítségével érhetjük el az igazi emberi méltóságot, ismeret terén az intelligenciát, cselekvés terén az akarás magaslátát.

Rey, a Sorbonne filozófiai tanára, a tudományos, művészi és gyakorlati feltalálás lélektanával foglalkozik. A feltalálás értelmünk oly rendszeres tevékenysége, mely új meg új folyamatokat hoz létre. A szellemi tevékenység lényegét éppen ez az észszerűség adja meg, mind az elemekben, mind a képződményekben. Magyarázatul Bergson dinamikuss

skemáját fogadja el. Ez nem egyéb, mint irányító szervező törekvés, mely homályos eszmény gyanánt indítja meg a földézés játékát és várja a keretbe illő képek felmerülését, az eszmény elérésére alkalmas eszközöket. — Sajnos, Rey nem ismeri még Seltz alapos, jobban kidolgozott elméletét, mely már meghaladja Bergson sejtelseit. Úgy látszik, a német szerző ő előtte sem számít.

Blondel a pozitív tudomány határát a lélek, személyiség fogalmaiban látja. Létük oly posztulátum a lélektan számára, mint amilyen a tér létezése a mértanban. Különböző formáik, jellegük tanulmányozására egyedül a szociológiát tartja alkalmasnak, ez a jövő tudománya. A jellem lélektani egyéniség, melyet az egyéni lélek variációjából nyerünk. Mindegyikünkben ugyanaz az emlékezet, az értelem, az akarat, de mindezek mindegyikünkben különböző mértékben találhatók: korrelációik, variációik magyarázata alkotják a jellem lélektanát.

Második kötet végén az általános lélektan segédtudományai következnek: állat-lélektan, genetikus, néplélektan, interpszichológia, pathológia és a belső elválasztásos mirigyek tana.

H. Pieron az állat-lélektanban az ember felsőbbiségét a tudományok kialakításában s ezek alapján az előrelátás lehetőségében látja. Főkülönbség a legegyszerűbb ember és a legfejlettebb antropoid-majom között a nyelv, mely megengedi az elvont szimbólumok és logikai skémák használatát; ezek létezését még nem sikerült kimutatni az állat-tanban. A nyelvfejlődés magyarázatát az ember társas életében látja, mely megkívánja a fogalmak alkotását és kifejezését. „Az ősember talán társadalomban élő antropoid volt.”

A fejlődés lélektana az életkorokat, fajok lélektanát, fehér, fekete és sárga embert jellemzi rövid, találó vonásokkal.

Az interpszichológia név Tarde utolsó kívánságának megvalósítása: a társadalmi és tömeglélektan helyett használják, mert ezek a nevek egyén fölött valóságot fejeznek ki, melynek létezése fel nem fogható. Az interpszichológia nem egyéb, mint ama mechanizmusok tanulmányozása, melyekkel egyik lélek a másikra befolyást gyakorol. Ilyenek például a bizonyítás, a meggyőzés, mely inkább érzelmeinkhez fűződik; revelációszerű hatás, mint Descartes Malebranche-ra, vagy Hume-é Kantra; szuggesztió, gépies utánzás, stb.

A francia szociológiai irány oly nagy szerepet játszik a műben, hogy külön tárgyalása szükségesnek látszik. Az egész alig egyéb, mint Comte Agoston tanainak új adatokkal való alátámasztása. Comte nem foglalta a lélektan a pozitív tudományok sorába, mert Cousin és Jouffroy előtte teljesen ellenszenves introspectiv alapon művelték; de viszont teljesen megvan győződve arról, hogy minden szellemi működés megmagyarázható az agyvelőben, székhelyén és fejlődése *szociális feltételeinek feltárásában*. Taylor és az angol szociális iskola posztulátumként fogadja el, hogy az emberi funkciók ugyanazok, minden körülmények között és minden társadalomban. Ezzel ellentétben a franciák szerint a társadalom termeli ki vallásos érzelmeinket, erkölcsi meggyőződésünket és minden más törekvést, mely nincsen hozzákötve szervi ingerekhez: így a kötelességtudás, becsületérzés, szemérem, adott szó meg-

tartása, tulajdonjog megbecsülése, mind szociális termékek. A társadalom fejleszti ki az általános logikai elveket, a gondolkodást, elvonást, generalizációt és osztályozást. Az önmagával tehetetlen, arasznyi létű embert bölesőtől a sírig kíséri az örökké fennmaradó társadalom. Kényszerítő erejét mindnyájan érezzük, mert nem változtathatjuk egyéni szeszélyünk szerint sem pénzünk értékét, sem ruhánk szabását, sem házuk stílusát, stb. Ez a tan koronája a francia asszociációs irány iskolájának. Ha Taine ismerte volna, elfogadná rendszerének megbolygatása nélkül, de magukévá tehetik Ribot utódai, Paulhan és Janet is. Bergson hívei már nem fogadják el, mert a tudatfolyamatot nem magyarázza meg semmiféle társadalmi beavatkozás. Ez őseredeti tapasztalatunk, melyet el kell fogadnunk. Ezért Blondel, ki össze kívánja egyeztetni Bergsont és Ribot, a lélekben két réteget különböztet meg: a mélyből fakadó egyéni akcióit és a merev szociális származású fogalmak birodalmát.

Az egészre elég talán annyit megjegyeznünk, hogy az emberi funkciók létét ugyeosen fejtegetik a társadalomban, de mivel magyarázzák meg magát, az emberi társadalmat? A *circulus vitiosus* elkerülése nem lesz számukra könnyű feladat. Tarde jól látta, hogy a kollektív funkcióknak nincsen más alanya, mint az egyéni lélek. Az igazság a Kant-féle autonómia és a francia heteronómia között bizonyára középen található, fejlődésünkben jut szerep az átöröklésnek és a társadalomnak, de kínálkozik még elég tér a jól értelmezett autonómia, az egyéni lelkiismeret és szabadság számára. Ez az aránylag rövidre fogott tartalom is érezteti nemcsak a szerző közös elvét, hanem a közöttük fennforgó nézeteltéréseket; mindezek dacára a mű az egyesült erő hatalmas alkotása, melyet a következő kiadásokban — főleg a német ellentét lecsillapulásával — nem lesz nehéz a kor színvonalára emelni s ezen a magaslaton állandóan megtartani. Ugy látszik, új irány kezdődik az összefoglaló lélektanok írásában, a kollektív munka korszaka. Fröbes nagy művének bírálatánál jegyeztet meg Lippman (*Fortschritte d. Psychologie*, 1923.): „valószínűleg ez az utolsó munka, melyben egy ember az egész lélektan területét fel merete dolgozni“. A franciák nagy műve nem olyan egységes, mint a német. Talán nem is olyan alapos, de mindenesetre valóságos enciklopédiája a lélektannak, mely könnyen folyó, helyenként művészi stílusával (De la Croix, Blondel) mindenkit rásegíthet a mai lélektan alapos áttanulmányozására.

Mester János.

FREYER, HANS: *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*. Leipzig-Berlin, 1923. Teubner. (120 l.)

A kultúrfilozófia problematikája, bár korunk gondolkodása át és át van szöve vele, maig még tisztázatlan és ingatlan. Protagonistájától, Rousseautól kezdve Spenglerig vagy Zieglerig, még ha nem is vallomás a jellege, hanem rendszeres vizsgálódás leszűrődése, mint pl. a Dilthey, Windelband és Simmel nevéhez fűződő iskolánál, az érdeklődés kizárólag a kultúra struktúrájára s ezzel kapcsolatban a szubjektum-objektum viszonyára irányult s úgyszólván figyelmen kívül hagyta azokat az előfeltevéseket, amelyek előzetes tisztázása nélkül a kultúra filozófiai vizsgálata okvetlen kilátástalan, mert levegőben

lógó. A kutatók kivétel nélkül olyan kategóriákkal dolgoztak, melyeknek számai — legtöbbször hallgatagon — a német idealizmusba nyúl-  
nak s amelyek rendszerbeillesztettségüktől megfosztva s gyakran még-  
idegen jelentéssel is bővülve, nem szolgálhattak kiindulási alapul, mert  
maguk is még tisztázásra szorultak. Ennek következtében nemcsak a  
pszichogenetikai és az ideológiai szempontok sajátos egymásteresz-  
tezésével találkozunk, de egészen alapvető kérdések, minő a kultúr-  
filozófia sajátos tárgya, a történetfilozófiától és szociológiától elváló  
kutatásmezője és a metafizikához és értékelmélethez való viszonya is  
még kielégítő megoldásra várnak. A kultúrfilozófia megalapozása kétség-  
telen rendkívüli nehézségeket rejt, mert míg egyfelől olyan rétegekből  
szöviődik, melyek nélkül gondolatrendszer nem kerekülhet ki, addig más-  
részt maga is feltesz már egy egységes világképet. Ezért a kultúra  
elméletét eddig — nézetünk szerint — csak kétszer sikerült zártta  
tenni: sikerült Hegelnek és sikerült a neohumanizmusnak; a romantiká-  
nak csak részben, mert vállalkozása inkább programszerű volt.

Freyer könyve e tekintetben az első lépést jelenti a tisztulás  
felé. Elsősorban hegeli indítékok szerencsés felhasználásával a kultúr-  
filozófiai problémafelvetéstől élesen elválasztja a pszichogenetikai szem-  
pontot. A kultúrfilozófia sajátos tárgyköre az objektív szellem struktúr-  
összefüggésének elemzése és módszere a fenomenológiai vizsgálat.  
Az a belső lényeg, tartalom, szellem, mely államok, egyházak, erköl-  
csök, műalkotások, stb. struktúrájából hozzánk szól, nem valami psi-  
chológikum, hanem magábanálló szellemi alakzat (Gebilde), objektív  
szellem, melynek sajátos alkata, törvényszerűsége és összefüggése van  
s amely az objektiváció külső apparátusában nyer létet. Ennek meg-  
felelően a kultúrfilozófia problémaköre is hármas tagozású. Az első  
az objektív szellemet, mint létet teszi vizsgálat tárgyává és a jel  
és jelentés (Zeichen-Sinn) relációösszefüggésének fenomenológiai kifej-  
tése alapján nyomon kíséri az objektiváció hármas tagjelítését.  
Az első lépésnél jel és jelentés közt intencionális viszony létesül (a jel  
rántal egy jelentésre, kifejezi, feltárja, vagy szimbolizálja), mely hijá-  
val van minden én-vonatkozásnak, felszabadult a létrehozó lelki aktus-  
tól s a tiszta tárgyi felfogás alapján, mint magában megálló, imma-  
nens összefüggés tekinthető. A második lépésnél a jel maga is leválik  
a létesítőfolyamatból s objektiválódik, azaz: objektív hordozójává lesz  
egy objektív jelentésnek. Végül a harmadik lépésnél a jel nyomot hagy  
hátra, elkérgesül, helyesebben: a jel, mint a jelentés külső hordozója,  
az akciótól végleg elválik és permanenciát nyer. A lélek minden típus  
tevékenységformájának megvan a maga eszmei polarizációja s a kultúra  
ott kezdődik, ahol egy aktuális lelki életnyilvánulásban objektív-  
jelentés tárul fel, amely a formában rögződik. E formáváváltságnak  
Freyer öt típusát állítja fel: alakzat, szerszám, jel, társas alakulat  
és műveltség (Gebilde, Gerät, Zeichen, Sozialform, Bildung). E kategó-  
riák mind különböző teleológia jegyében létesülnek s keretükben  
a formák mind objektív jelentéstartalmak, független összefüggések.  
„világok” s nem szubjektív aktusokban fellépő objektív értékmegvaló-  
sulások (ami főként a műveltség kategóriájánál volna közelekvő).

A második rész (Objektiver Geist als Prozess) ezt a párhuza-

mos vonalú absztrakciót ismét feloldja s az objektív szellemet beleállítja abba a dinamikus folyamatba, mely lélek és mű között mint szüntelen kölcsönhatás érvényesül. Freyer kiindulópontja itt is az elhatárolás úgy a pszichológia, mint másrészt a történetfilozófia szempontjától. A probléma itt inkább a szubjektív és az objektív szellem egymáshoz való viszonyának vizsgálata, mely ismét kettős oldalú: a befogadó tudat, másfelől a formateremtő szubjektum síkjáról esz-közülhető. A megismerés és az alkotás folyamatának mélyreható fenomenológiai elemzését nyerjük itt, melynek pillérei az előbbinél az objektív szellemből kiinduló hatás és a lélek utánteremtő aktusa. az utóbbira nézve a mű belső tartalmi kötöttsége (Bündigkeit des Werkes) azaz: a részek és az egész egymástidéző, szerves kapcsolata és a lélek életfeszítésének áldozatos, mert életnegáló objektivációja (opferhafte Spannungsobjektivierung). Ez az életellenes taglejtés az alkotás nagy paradoxonja, amely elvet, hogy visszanyerjen: az út az objektumon át csak egy geniális kerülőútja az életnek önnönnagához. Innen érthető, amit Freyer az objektív-szellemi formák önállósulásáról mond. Miközben a szubjektum a maga életfeszítését kötött művé objektiválja. a mű egyre szigorúbban elidegenül a szubjektumtól, szembehelyezkedik vele, erősebb nála, önálló és kiszámíthatatlan individuális életet kezd. amely odáig mehet, hogy lélek és forma között áthidalhatatlan szakadék tátong fel s lehetetlenné teszi a közöttük szüntelen keringő dinamikus kölcsönhatást. Ilyenkor fellép a forma jelentésváltozása, a szubjektum életfeszítése behatol a formába, amely két jelentéstartalomnak ad szállást s ezzel a kötöttségétől megfosztja. Amit Freyer a tradícióról, historizmusról és forradalomról mond, a legszebbek közé tartozik, amit ezen a téren írtak. Mély megértéssel mutat rá, hogy a tradíció átfogó és mégis egydimenzionális magatartás, mely az életet és a formát egymásra tudja vonatkoztatni, anélkül, hogy mást alakítana a formából, mint amit az eredetileg akar; hogy a historizmus voltaképp forradalomelőtti álláspont, amelynél a divergencia áthidalása pusztán teoretikus fogás s hogy ha a formává vált szellem a jelentésváltozásnak végül nem képes már ellenállni, a lélek az adott formákkal nem akar továbbélni, bekövetkezik a forradalom, amely a forma erőszakos összetörésével jár.

Végül a mű harmadik részében (Objektiver Geist als System) a hasonló jelentéstartalomban részesülő egyes formák rendszerét, mint a kultúrformák magasabb egységeit, ismét tisztán strukturális s nem történetfilozófiai szempontból tárgyalja. Egy kultúra mindig formává-vált jelentéstartalmak egysége, mely megkülönböztetendő az egységes-pusztán fiziognómiai értéket képviselő kategóriájától. Ez egység azonban csak úgy lehetséges, ha van valami, ami hordozója ennek az egységnek s itt válik szükségessé a kultúrfilozófia és metafizika viszonyának tisztázása. Evégből azonban előbb a logikában kell alapot keresni s az individuális fogalom ma még fejletlen elmélete fogja a kiindulópontot szolgáltatni a kultúregység apriorijának megértésére. amelyet nem pszichológiai, hanem jelentéstani értelemben individuális lényegcentrumnak kell tekintenünk, mely az objektivációs rendszer minden ízében erős s azt egész, totális összefüggéssé szervesíti. Jelen-

téstartalmi oldaláról ez az apriori mint világnézeti magatartás adódik, melynek közelebbi vizsgálata a történetfilozófia feladata; a kultúr-filozófia csak azokat a legáltalánosabb tényeket vázolhatja, amelyek minden kultúrrendszer keretében, mint primárius emberi magatartások (Urphänomene) az objektiváció irányát eldöntik, minők: az ember viszonya tér és időhöz, az embertárhoz, a közösséghez, a halálhoz, az objektív szellemhez, az állathoz, az eroshoz és a kosmoszhoz. A mű zárófejezete az egyetemes kultúra tagolásának és a kultúr-rendszerek rendszerének problémájával foglalkozik s az itt felmerülő elvek körvonalozásával egyben sejteti azokat a vizsgálódásokat, amelyek egy következő mű anyagát fogják alkotni s amelyek megjelenését szerzőtől — aki ez évben került a lipcsei egyetem újonnan szervezett kultúrfilozófiai tanszékére — közel jövőben remélhetjük.

Freyer egynémely megállapításával vitába lehetne szállni. Csak példakép: nem látjuk kellőleg indokoltnak, hogy az objektivációnak miért éppen csak az említett öt típusát veszi fel? Vannak az objektív szellemnek tipikus formái, melyek sehogy sem férnek el ezekben: a vallás objektív formáinak pl. egészen más a teleológikus szerkezete, semhogy a műalkotással és a tudománnyal együtt az alakzat kategóriájában egybefoglalható volna. A társas alakulat kategóriáját is túlságos tágnak érezzük: föl lehetne venni közötté és a műveltség kategóriája között az ethoszt. Véleményünk szerint a lélek, forma s objektív szellem koncepciója sínes kielégítően végiggondolva. Azonban ha Freyer megállapításait nem fogadjuk is el, e bevezetésnek szánt könyve egészben így is rendszerességével, gondolatgazdagságával és stílusának tömör és kifejező voltával, mely valóban „kötött” kis remekművé avatja, a legjobb, amit eddig e téren írtak.

Prohászka Lajos.

FREYER, HANS: *Prometheus. Ideen zur Philosophie der Kultur*. Jena, 1923. E. Diederichs.

E könyv Freyer régebbi művének, az „Antaeus”-nak testvére s újra visszatér benne az Antaeus-motívum: az embernek a Földdel kötött szövetsége, a valóság magabiztos és felelősségteljes igénye, az autonóm teremtettség követelése, de közben kipróbálja szisztematikus műve (Theorie des objektiven Geistes) általános szempontjainak alkalmazhatóságát is. Prometheus ennek a szuverén és vakmerően teremtetett akaratnak a szimbóluma, amely a maga szellemét intronizálja a formák stabilis és kitartó fejlődésével szemben. A látát a földön megvető gondolat, mely vétkeken az égbe tör és megingatja a megingathatatlant, az örökre szabottat, hogy az égi tűznek itt a földön oltárt építsen. Minden kultúra ilyen prometheusi véték, mert minden szellem formává akar válni, ez a feladata, ez a hivatása és minden forma nemcsak jelentés, önmagában való érték, hanem benne van megvalósításának posztulátuma is, amely a valóságban mint hatalom, mint az összes formáknak a maga formája érdekében való igábtörése jelentkezik. De épp ezért a hatalom változó birodalom: állandó csak a humanitás (Menschentum) és ennek objektiváló akarata. És a

tudós szavát felváltja itt a tyrtacusi szózat. Korunk távolabb áll ettől a humanitástól, szellem és formák inkongruensebbek ma, mint valaha. A szellemet tehát szembe kell helyezni a formákkal, a titáni vétket újból el kell követni, a sok lehetőség bénító hatását le kell küzdeni, hogy az örökkévalóság meggyőződésével fegyverzetten megvalósítsuk a földön a szellem birodalmát, amelynek hajnalát már pirkadni látja. Freyer itt elsősorban napjaink német ifjúsági mozgalmaira gondol, az új kultúra előfeltételének vallja, hogy az ebben a gondolatban ma egymástkeresők szellemi szövetséget alkossanak.

Freyer e munkájában is magával hozott valamit Hegelből és Nietzscheből (s ezt nemcsak gondolattartalmi, de technikai szempontból is mondjuk). Hitének földfeléfordultságával közel jár a naturalizmushoz, amely persze azért nem durva, hanem szubtilis, hasonló a Bergsonéhoz. (S e tekintetben sajáttságosan öszetalálkozik az egész más utakon járó kultúrakeresővel, Leopold Zieglerrel.) Könyve mindemellett rendkívül gazdag és fordulatos szép gondolatokban, amelyeket itt érintenünk sem lehet, s ha ékeseszólásának heve néha oly messze ragadja, hogy nagyon problematikus állításokat kockáztat, mégis a könyv megérdemli a tanulmányozást, mert érett gondolkodás és érett nyelvművelési gyümölcse, mely a jövőbe vetett erős hitével napjaink spengleri dekadencia-hangulatában úgy hat, mint a forrásvíz.

Prohászka Lajos.

JULES SAGERET: *La révolution philosophique et la science*. Paris. 1924. Alcan. (252 l.)

Forradalmat a filozófiában tudvalegyőleg kevésbé a megoldások, mint inkább a kérdésfelvetések, a szemléltető álláspont radikális megváltoztatásai szoktak előidézni. Sageret szerint ilyen a kopernikusihoz, vagy a kantihoz hasonló fordulat állt be korunk gondolkodásában a relativitás elvének filozófiában és szaktudományban úgyszólván egyidejű térfoglalásával. A forradalmat megindította Bergson, aki a metafizikai nézőpont gyökeres megváltoztatásával „detronizálta” a szubsztanciát, ezt a kerékkötőjét a folyamatos valóságához szinulól, vele azonosuló, dinamikus megismerésnek, vagy más szóval: kiküszöbölte a gondolkodásból a térbeli elemet, a merevnek, a permanensnek, a statikusnak és határoltnak ezt a szinonimáját és helyébe utalta a folyékony és felbeszakíthatatlan belső valóság lényegét, a tartamot. Nincsenek dolgok, csak akciók, nincsenek entitások, csak keletkezések: ez lehet a forradalmi filozófia jelmondata. De ezen a művön Bergsonnal együtt, bár tőle függetlenül, többen is résztvettek, akik közül a szerző hármát mutat be. A biológus Le Dantec a relativisztikus szempontot az élő individumra alkalmazza, amelynek léte a teremtető funkciók folyamatos sorozata, ahol egy pillanatra sincs megállás, vagy hasonlóság az előbbihez: l'individu c'est une histoire. — amely nála is éppoly kevésbé közelíthető meg fogalmi úton, mint Bergsonnál. Einstein az energia és a mozgási sebesség állandóságát vonja kétségbe: az anyag az energia szüntelen transzmutációja s a testek a mozgás sebességével változva, mely maga is szüntelen változik, a valóság szubsztancialitásának teljesen fiktív volta mellett bizo-



nyítanak. S ugyanezt a gondolatot, bár más nton, juttatja kifejezésre J. H. Rosny is. A valóság határtalan és egymásra vissza nem vezethető sokfélesége sehol sem mutat állandóságot, vagy permanenciát — tout est histoire, — s a valamiféle megmaradást, identitást feltételező szubsztancia fogalma, amelyet pluralizmusával összeegyeztethetetlennek tart, ezzel elveszti utolsó mentsvárát is.

A relativisztikus szempontnak megvan a maga tagadhatatlan jelentősége úgy a gondolkodás történetében, mint az egyes fejlődésében: izgat, mert új lehetőségeket tár fel s ezzel a mélyebb ki-gondolásra kényszerít. Ahol azonban olyan elfogulatlanul, szinte dogmatikusan lép fel, mint ebben a könyvben, ott vajmi kevés lehetősége lesz az olvasónak, hogy belőle ösztönzést merítsen.

Prohászka Lajos.

J. DE LA VAISSIERE. S. J.: *Psychologie Pédagogique. L'enfant. L'adolescent. Le jeune homme.* Paris, Beauchesne. 1921. 4. kiadás: XX + 480 l.

Emmerson. Amerika legszellemesebb írója fel és alá járkált egy alkalommal a bostoni nagy könyvtár hatalmas termében, majd odaszólt a könyvtárosnak: Már maguknál olvasnivalót sem talál az ember, mindenük megvan az én kis dolgozó szobámban. A könyvtáros kételkedő mosolyára megmagyarázta állítását. Beszerzem minden engem érdeklő tudományából a legjobb, legújabb kézikönyvet, kivonatot készítek a többi elsőrangú műből és így ér fel az én dolgozó szobám a maguk könyvtártermével.

De la Vaissière művében olyan kézikönyvvel van dolgunk, melyet egy mai Emmerson biztosan beszerezne, mert gyorsan élő világunkban könyvtárakat pótol. Mily csodálatos szorgalommal dolgozik a szerző, mutatja 100 oldalas *bibliográfiája*, melyben még a magyar szerzők is sorra szerepelnek; így Dósa-Révész, Nógrády, Kármán, főleg azonban Nagy László és Ranschburg Pál; a gyermeki érdeklődés fejlődésénél egyenesen Nagy László németnyelvű művét választja vezérfonalul.

A pedagógiai lélektan szerinte nem egyéb, mint a nevelés problémáival kapcsolatos lelki jelenségeket tárgyaló pozitív tudomány. Részletesen foglalkozik a pedagógiai megfigyeléssel, kísérlettel; higgadt tárgylagosságát jellemzi a pszichoanalízis ismertetése (31—35. l.), melyben minden túlzás dacára is talál értékes elemet.

Előljáróba megállapítja a *fejlődéstani kutatás általános eredményeként*, hogy az iskolába kerülő hétéves gyermeknek ugyanolyanok az érzékszervei, ugyanazok a lélektani funkciói, mint akármelyik egészséges felnőtté, de visszautasítja a régi szójátékot: Mi a felnőtt ember? Nagy gyerek. És mi a gyermek? Kis ember. A funkciók ugyanazok, de a tevékenységek összetétele és eredője egészen más, miért is a gyermeklélektannak sajátos törvényei vannak és a gyermekkel nem szabad úgy bánnunk, mint a felnőttel. A régi nevelő hibázott abban, hogy nagyon távoltartotta magától a gyermeket, de még gyászosabb következményei vannak napjainkban a szülők pajtáskodásának. Iskolai életünkben a tények logikája nevében hibáztatja, hogy

a legnagyobb fizikai fejlődés idejére esik a legerősebb szellemi munka; így a 6—7. évre az iskolábalépés, a 15. évre a nehéz osztályok és kisebbfokú szakvizsgák. Lélektani szempontból a gyermek különös gondot igényel körülményeinek minden életbevágó változásakor, melynek az iskolábalépés, fontosabb vizsgálatok, pályaválasztás, kilépés az életbe, mert ilyenkor rendülhet meg belső világának egyensúlya.

Az általános eredmények loszögezése után áttér a *pedagógiai funkciók tárgyalására* és ezzel új ösvényeket nyit meg ebben a tudományágban. A pedagógiai lélektanok nagy része eddig alig egyéb, mint tanítók számára írt általános lélektan néhány pedagógiai alkalmazással. Vaissière igen helyesen utal arra, hogy a nevelő nem foglalkozik elszigetelt elméletekkel, hanem növendékei konkrét lelki tevékenységével kell tisztába jönnie.

Pierre Janet kutatásai alapján a legfőbb emberi tevékenységnek a valóság felfogását, a hozzá való alkalmazkodást és a reá hatást látja, ez a lassanként műszó gyanánt használatos „*fonction du réel*”. Tényleg minden szülő és minden nevelő feléri ésszel, hogy gyermekét akkor nevelte fel, ha 1. ez minden helyzetben, minden körülmény között meg tudja ítélni, milyen magatartást kell tanusítania, és 2. ha elegendő lelki erővel rendelkezik arra, hogy józan belátása szerint járjon el és ellenszegüljön minden ellentétes vonzalomnak.

1. A valóság és a megfelelő magatartás megítélését nyújtják a következő funkciók: megfigyelés, teremtő képzelet, az összes körülményeket híven idéző emlékezet (la mémoire des ensembles), általános intelligencia, nyelvi készség, esztétikai érzék és a logikai funkciók. az ítélet és következtetés. 2. Teendők megvalósítására és törekvéseink helyes útraigazítására segít vallásos és erkölcsi érzékünk, szokásaink és akaratunk fejlettsége.

Minden funkciónál megállapítja a fejlődés menetét, törvényeit és levonja pedagógiai következtetéseit. *Értékes megállapításai közül álljon itt mutatóba egy-néhány.* A lélektan Verulami Bacon és Pestalozzi követve, évszázadokon át azt tartotta, hogy a *logikai* gondolkodás fejlődése a kevésbé általános fogalomtól halad az egyetemesebb, az elvontabb felé. Vaissière azonban Meumann, Pohlmann és mások vizsgálatai alapján utal arra, hogy a gyermek a szemléletes tartalomtól azonnal a legegyetemesebb, legelvontabb fogalmakhoz emelkedik és csak azután száll le a nemi és faji kategóriákhoz, amint ezt valamikor Aristoteles és aquinói Tamás tanították. A logikai fejlődés megmagyarázza a *vallásos* élet fejlődésében azt a könnyedséget, mellyel a kis gyermek Isten filozófiai fogalmához emelkedik és felfogja Istent, mint ősokot, végtelen bölcseséget, igazságos jutalmazót és büntetőt. Amint a süketnéma vakok életéből és néhány intelligens szülő gyermekét minden vallásos eszmétől elzáró kísérletéből kitűnik, a gyermek magától is eljut Isten megismeréséhez, de józan nevelés nélkül hamar anthropomorphizáló utakra téved, akárcsak a természeti népek és az őseber. — Szerinte az *akarat* egész tevékenysége abban merül ki, hogy az indító okok küzdelmében valamely értékítéletet fenntart a tudatmezőn, más elhatározások gátlása és a kivétel ebből már önként következik. Mégis a gátlás, az ellenállás

a legemberibb tevékenység, ez kívánja a magasabb lelki erők teljes megfeszítését, kifejtését: „Egész szellemi életünk az ösztönzések és gátlások ellentétessége; de mind az, ami valóban nagy és nemes, gátlásos származású.” (224.)

Újszerű eredményekkel lép meg a *szellemi és erkölcsi fogvatartókosságok* tárgyalásánál. Janet alapján feltünteti, hogy gyakran épp a legkiválóbb tehetséggel rendelkező tanulók és a legfegyelmezettebb növendékek hajlamosak a lelki bajokra, mert kevés bennük az önállóság, gyenge az akaratuk, félénkek, nagy idealisták, kik elvont világban élnek és ha egyszer kikerülnek a valóság porondjára, nincs elég lélekjelenlétük, elhatározó képességük, könnyen összetörnek. A gyermek egész jövődójét, a nemzet értékes tagjait mentjük meg, ha növeljük az ilyen félénk tanulók bátorságát, emeljük lelki energiájukat. Végeztessünk ezért velük kerti, műhelyi és egyéb kézi munkát. Szerepeltessük a lélekjelenlétet kívánó játékokat, lépjenek fel a nyilvánosság előtt és vállaljanak valamiért felelősséget. Tanulmányaikban ne engedjük meg az elmélázást. Az ilyen gyermek számára kész veszedelem a hosszú, szabadjára engedett tanulási idő, amikor foglalkozhatik, amivel akar. Három óra hosszat végez így annyit, mint amennyi telik tőle félóra alatt; ellapozgat a könyveiben, eltűnődik és neveli magában a jövődő éhhetetlen emberét. Az ilyen tanulót gyors munkára, pontosságra kell fognunk, tehát éppen ellenkezőleg bánjunk velük, mint az értetlenül kényeztető szülők szokták. Az idegbajra, hisztériára hajló gyermeket gyakran nem is lehet másként megmenteni, csak ha elszakadnak a szülői háztól és jó nevelőintézetbe kerülnek.

*Végeredményként* arra utal, hogy a gyermeki lélekben a szerkesztő (szintetikus) és gátló funkciók fejletlenek, semmikép sem alkalmasak arra, hogy a gyermek magára hagyatva célt érjen, ezeket pótolja, serkenti a szülő és a nevelő a fejlődés egész tartamán, s így lesz belőlük a gyermek számára élő, látható, jótékony gondviselés. Az ösztönök indítása az állatot elvezeti az egyén és a faj fenntartására, az ember ösztönei nincsenek így determinálva, a célraírányítást, gátlást és fékezést a szellemi erőknek kell végezniök.

A mondottakból eléggé kitűnik, hogy a mű a pedagógiai pszichológia eredményeinek kiváló összefoglalása, áttekinthető szerkezete és ha nem is hagyja el még egészen a régi nyomokat, amennyiben még egymástól elszigetelt funkciók szerint halad, de már keresi a kapcsolatokat és oly gondot fordít a cél feltüntetésére, hogy joggal nevezhető átmenetnek a jövődő strukturális lélektanához. Kár, hogy a nevelő és a nevelői munka lélektanát nem tartotta még elég érettnek arra, hogy kézikönyvben foglaljanak helyet. *Mester János.*

JOANNES REINKE: *Naturwissenschaft. Weltanschauung. Religion.* Freiburg im Breisgau. 1925. Herder. 180 lap.

Ez a könyv nem szakemberekhez, nem filozófusokhoz szól, hanem a német ifjúsághoz és különösen a Németországban egyre jobban szervezkedő munkásifjúsághoz. Célja ránevelni ezt az osztályöntudatos ifjúságot a kultúra ideális közösségének az öntudatára: gondo-

latokat, ideálokat akar adni, amelyek *szellemet* nevelnek, szellemet, amely *kultúrértékek* teszi a materiális javakat Schiller szavainak az értelmében: Es ist der Geist, den sich der Körper baut. És ezért rajta van, hogy rehabilitálja azokat a fogalmakat és ideálokat, amelyek éppen a természettudományoknak föllendülése és eredményeiknek túlkorai és a kellő filozófiai kritika nélkül való népszerűsítése következtében szélesebb rétegek előtt elvesztették a hitelüket.

A természettudomány, az élettelen és élő világ tényeinek a vizsgálata az, amiből a szerző kiindul, és az okság elve, ennek a vizsgálatnak már Bacon óta legfontosabb eszköze az, ami a könyv problémáit összekapcsolja. Éppen az okság elve bizonyítja a természettudomány elégtelenségét a világmagyarázat számára és utal *túl* a fizikai, tapasztalati fogalmakon a metafizikai szférára, a tapasztalatnak már hozzá nem férhető valóságok, erők és törvények világára. A metafizikai kutatásnak a második kérdés, a világnézet szempontjából a legfontosabb tárgya az abszolútum problémája. Az abszolútum itt mint a természet létezésének és teleológiájának végső posztulátuma jelenik meg szemben a materializmusnak és monizmusnak filozófiátlán és a természettudomány határain is módszerellenesen átlépő felfogásaival. Az abszolútum fogalma vezet át a harmadik szférába, a vallásba, ahol Isten fogalommá lesz, az igazságkutatásnak és az egyéni erkölcsi életnek egyaránt végső ideáljává. Ebben a beállításban tehát a vallásos hit nem a fejletlen és tudománytalan gondolkodás jele, mint azt Lucretiustól kezdve valamennyi kor materialistái hirdetik, hanem egységbe foglalása a tudomány és filozófia problémáinak, egyik legtisztéletreméltóbb eredménye az emberiség kultúrtevékenységének.

A könyv tárgyalásmódja a szerző céljaihoz képest közérthető. A filozófus talán némely fejezetet nem így írt volna meg, vagy nem így állított volna be — annak a komoly, a pozitív természetkutatás terén is elsőrangú szaktekintélynek a tisztéletreméltó egyénisége azonban, aki most mint nemzetnevelő lép elénk, a maga közönségére nem tevéstheti el a hatását.

Boharszik Pál.

CHARLOTTE BÜHLER: *Zwei Knabentagebücher. Mit einer Einleitung über Die Bedeutung des Tagebuchs für die Jugendpsychologie. Quellen und Studien zur Jugendkunde.* 3. Heft.

A szerző nemcsak érdekesítően, hanem sikeresen ismerteti az ifjúság lelki struktúráját. Megkapó rendszerességgel, összefüggően, megértéssel dolgozta fel a középiskolai tanulóifjúság lélektanát. Fejtetéseiben elsősorban az ifjúság naplóira támaszkodott. Ezzel a módszerével meglepetésszerűen mély, finom és élethű jellemzéseket tudott adni. Az ifjúkori élményeket és viselkedési irányokat, fajtákat, formákat nála valószínűbben még nem írták meg azóta sem, pedig több elsőrendű munka jelent meg kiadása óta. (Kiemelésre érdemes Spranger Ede műve: *Psychologie des Jugendalters*. Leipzig. Quelle u. Meyer. — Az Athenaeumban ismertette Mester János.) Bühler bírálói azonban sok kifogást emeltek módszere ellen. Felmerült az a kérdés, hogy szabad-e az ifjúság naplóinak oly túlzó hitelt adni?

A bírálók szerint az ifjúság legkisebb része ír naplót és az, amely ír, egy egészen különleges típus, mely az átlagtól eltér. Ezért kíváncsi volt, hogy Bühler forrásait, a nyersanyagot, a tudományos világ rendelkezésére bocsássa. A tudósok ugyanis jogosan kívánták, hogy a felhasznált anyagot átvizsgálhassák, az egész rendelkezésre álló anyaggal összehasonlíthassák és így ellenőrizhessék, hogy Bühler indukciója, kritikája, feldolgozása helyes és elfogadható-e? Így jelent meg 1922-ben: „Tagebuch eines Mädchens“, most pedig két fiúnak naplója. Az egyik napló a 16. év elsőtől hatodik hónapjáról szól, ez teljes egész, a második a 12. év 4. hónapjától a 18. év 2-ik hónapjáig terjed és csak szemelvényes. A naplók alapján módunkban van ellenőrizni Bühler adatainak feldolgozását. Átolvasva figyelmesen a naplókat, mindenekelőtt el kell ismernünk, hogy a naplóírók nemüknek és koruknak tipikus lelkületét fejezik ki. A naplók élethűek és ezért különösen a nevelők részére felbecsülhetetlen értékűek. Világosan és szemléletesen látjuk, hogy küzdenek a gyerekek élet- és világnézetért, hogyan élik át saját magukat, hogyan dolgoznak lelkük kialakításán, hogy működik, rombol és épít bennük a nemi ösztön.

A könyv bevezetésében Bühler Sarolta ügyesen és szerencsésen megvédi könyvének módszerét a támadásokkal szemben. Jogosnak és szükségesnek minősíti azonban a többi lélektani módszereket (kísérlet, statisztika, stb.) is. Alapjában véve azonban azt hiszi, hogy könyve a problémákat nagyrészt helyesen oldotta meg és feladott sok új problémát megoldásra, melyek az ifjúság lélektanának fejlődését fogják szolgálni.

B. M.

MARTHA MUCHOV: *Studien zur Psychologie des Erziehers*. I. Methodologische Grundlegung einer Untersuchung der erzieherischen Begabung. Hamburg 1924.

A pedagógiai lélektant *csak most* kezdik alaposabban és helyesebben kidolgozni. Ennek a tudománynak egyik legfontosabb kérdése a *nevelő lélektana*, mellyel csak újabban kezdenek behatóbban és tudományosan foglalkozni. Módszertani szempontból minden tekintetben elfogadható dolgozat egyáltalában *nem áll* rendelkezésünkre. Dr. Muchov Márta, Stern William munkatársa, disszertációjában a nevelői tehetséget, annak alkati elemeit és erőit, formáit és megnyilatkozásait módszeresen vizsgálja. Mindenekelőtt megállapítja, hogy elméletileg és gyakorlatilag milyen szerepe és jelentősége van a nevelőnek a nevelésben. Azután bírálat tárgyává teszi e kérdés eddigi irodalmát. Majd megvizsgálja, hogy e problémát milyen módszerrel lehet megoldani. Szerinte helyes eredményhez sem tisztán deduktív, sem tisztán induktív úton nem lehet jutni. A *deduktív* módszer a nevelés fogalmából indul ki és így csak a nevelő *megkérdőjelezhető* strukturáját állapíthatja meg, vagyis a nevelő tökéletes *eszményét* jelölheti meg. *Sohasem* képes azonban megoldani a nevelői tehetség *tényleges* megjelenési formáit, az egyéni és tipikus variációk lélektani és gyakorlati fontos kérdéseit.

A tisztán *induktív* módszerrel való körkérdés sohasem fogja megállapítani a nevelői tehetség *lényegét*, mert elvileg kiélekedik egy *kritérium* a rangsor és az értékelési kérdések eldöntésére, amely pedig a tehetség kérdésénél az anyag feldolgozásához feltétlenül szükséges.

Tehát kombinációs eljárás szükséges. A nevelő lényeges sajátságait *fenomenologiai* úton kell megállapítani és ez a megállapítás azután mint *alap* és vezérfonál szolgál az általánosan elismert nagytehetségű nevelők beható empirikus vizsgálatánál. A fenomenologiai leíró módszer ismeretelméleti vizsgálata után jellemzi Muchov a nevelői *alaphangulatot* és a nevelői aktus alapformáját. Szóval vizsgálat tárgyává teszi a nevelés *tényállományát* és ezzel megteremtí az alapot, melyre az empirikus vizsgálatnál mindig tekintettel kell lenni és amely egyes történetviselkedési módok nevelői jellegének eldöntésénél felhasználható és rendelkezésre áll. Muchov dolgozata mintaszerű módszertani munka.

B. M.

ROBERT MICHELS: *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens. A. Kröner, Leipzig, 1925. XXXV + 528 l. II. verm. Auflage. Ára 12 M.

„A demokrácia eszméje s mozgalma is válság előtt áll, melyen nem tud átesni. Nem külső, de a lényegében rejlő belső akadályokba ütközött, melyeknek elhárítása csak bizonyos mértékig sikerülhet.“ E sorokat írta a szerző könyvének első kiadása e'é. E belső akadályok kikutatása a könyv célja és a probléma, amellyel Michels foglalkozik, a modern politikának egyik legégetőbb centrális problémája: a „Führertum“ kialakulása a modern demokráciában, amely jelenség természeténél fogva hom'okegyenest ellenkezik a demokrácia eszméjével. Ezért a könyv a felvetett szakkérdés megoldásán túl egyúttal a demokrácia kritikáját is adja.

A demokrácia eszméje az ember akaratán nyugvó abszolútizmus szemből az, hogy a tömeg a maga összességében határozzon és döntsön sorsa felett s ilyen módon meggátolja egyes vezetők akaratának érvényesülését. Ennek azonban áthághatatlan akadályai vannak. A népgyűlés, a „big meeting“, a „comizio“, a tömegpszichológia törvénye miatt áll, s a szónok a maga bűvös hatalmával az egybe gyűlteket sokszor akaratukkal ellentétes cselekedetre kényszeríti. E belső akadályok miatt azonban külső technikai okok is szerepelnek, melyek a tömeg közvetlen határozókéességét gátolják. A szerző könyvének első részében azokkal az okokkal foglalkozik, melyek szükség szerűen a „Führertum“-ot, a modern demokrácia öncsonkításának eszközét hozzák létre. Abból a tételtől indul ki, hogy organizáció nélkül demokrácia sem lehetséges. De az organizáció mélyén arisztokratikus vonás rejtőzik; lényeges változásokat idéző elő a tömegben, két részre osztva azt, a vezetők kisszámú csapatára és a vezetteket nagyszámú tömegére. Megváltoztatja a pártvezér és a párt egymásközti viszonyát, melynek eredménye lesz azután az, hogy a tömeg szolgáljából annak urává lesz. A modern demokratikus párt lényegében harci szervezet, amit bizonyít az a jelenség is, hogy az egyes szociáldemokrata pártok terminológiája veszedelmes hasonlóságokat mutat fel katonai műszavakkal. A pártban kialakul bizonyos hierarchikus rend, hiszen az utasítások pontos végrehajtását csak bizonyos mértékig kialakult cezarizmus biztosíthatja. A „Führertum“ kialakulásához ezen okok mellett pszichológiai momentumok is vezetnek

Igy pl. a delegáció bizonyos idő múlva „joggá” alakul át, a tömegnek a pártot érdeklő kérdésekkel szemben való nemtörődömsége révén: hiszen éppen ezért hálás és megbízik az ügyeit intéző vezetőkben. A vezérnek szónoki képessége, lenyűgöző egyéni varázsa és hatása is mind hozzájárul ahhoz, hogy kialakuljon a „Führertum”. Bezárják az okok sorát az intellektuális tényezők, mert a sokágú politikai szakkérdések és problémák megoldására és elvégzésére csak a tömegnek szellemileg és műveltségben felette álló egyes lesz képes. Michels e folyamatot számtalan példával támasztja alá és világítja meg. Részletesen foglalkozik a különböző szociáldemokrata pártok belső életével, ahol e jelenség legtisztább képét kapjuk. Ismeretes, hogy a millió tagokat számláló szakszervezetek sztrájkkérdéseiben az elenyészően kisszámú vezetők döntenek. A sajtó irányítását is egykét kiválasztott vezető tartja kezében. Így lassanként és szükségszerűen pártbürokrácia alakul ki.

Michels könyvének következő fejezetében azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy a tömegvezetés milyen változásokat okoz a vezetők lelkében. A pártvezetés elsősorban belsőleg alakítja át a pártvezért. A tömeg fölött való feltétlen rendelkezés érzése, az a tudat, hogy a párt egy mindenben engedelmeskedő és tetszés szerint formálható tömeg, nagy mértékben növeli uralomvágyát, hatalmi öntudatát. A pártvezetés emellett gazdaságilag is függetlenné teszi. E nagy hata om azonban a vezetők gondolkodásmódját teljesen egyoldalúvá alakítja át, úgyhogy egy bizonyos idő múlva semmi oly munkára többé már nem alkalmas, amely nem áll valamelyes összefüggésben a párt munkájával, vagy a pártélettel.

A „Sozialo Analyse der Führerschaft” című fejezetben azzal a munkásmozgalmakban tapasztalható jelenséggel foglalkozik, hogy a munkás pártvezérek túlnyomó nagy többsége a polgári osztály sorából került ki. Idetartoznak a polgári társadalom elégedetlenei, a gazdag emberbarátok, olykor a képzett tudósok is, vagy pedig erős érzelmi láztól túlfűtöttek, kik a munkásság helyzetén akarnak javítani. E helyen részletesen foglalkozik a szerző a zsidóság szerepével is, mely sokkal gyorsabban és rövidebb úton jut el a munkásosztály vezetésének élére, mint az ária szellem. E jelenség megváltoztatja a munkásszervezetek eredeti szellemét. Azáltal, hogy a zubbonyos munkásvezérek helyére polgári származású vezetők kerültek, a munkáspártok elpolgáriasodtak. Különb is ez a jelenség magában a munkásosztályban is tapasztalható, mert ennek életideálja a kispolgári élet. A munkásosztály elitje, amely ezt az eszményét már megvalósította, idegenül tekint le az alatta lévő rétegre. Ezt a folyamatot nem akadályozhatja semmi, hiszen még a munkásosztályból kikerült vezérnek is meg kell változnia, hogy munkásból vezérré lehessen.

Robert Michels számtalan példával igazolja, hogy a demokratikus pártok politikája lényegében konzervatív jellegű, vagy legalább is afelé halad. A párt mintegy miniatűrben építi ki az állam módjára szervezetét. Az organizáció, mely kezdetben csak eszköz volt, ezáltal öncéllá válik. A demokráciát megvalósítani e belső akadályok miatt lehetetlen — vonja le következtetését a szerző —, mint ahogy a marxis-

must sem lehet. Mert a szocializmus nemcsak gazdasági probléma, hanem egyúttal a demokrácia problémája is. A marxizmus győzelmével a jelenben uralkodó osztályt felváltaná ugyancsak egy kisebbségre támaszkodó réteg, csupán ennyi lenne a különbség. (A háború előtt írt munkának ezt a tételét az orosz tanácsdiktatúra szerkezete érdekesen igazolja.)

A fentiekben röviden vázoltuk szerzőnk könyvének gondolatvázát, melyet a modern pártok életéből, sajtójából vett adatokkal tölt ki. Ezáltal a könyv nemcsak elméleti jellegű, hanem példatára lesz a modern demokráciában kialakult pártéletnek.

Sohasem beszéltek és írtak annyit a demokráciáról, mint éppen napjainkban. A nagy tömeg csodálattal és tisztelettel tekint e mákonyos szóra, azt remélve, hogy ennek megvalósítása meg fog szüntetni minden földi bajt, kiegyenlít minden igazságtalanságot és különbséget. És elfelejti, hogy, mint minden emberi intézménynek és eszmének, ennek a varázsszernek is megvannak a belső akadályai; egy ideig tud kábítani és nyugtatni, de a szuggerált ábránd megvalósítása sohasem fog bekövetkezni. Ezt a tanulságot vonja le Robert Michels, mikor rendben felsorolja a demokrácia ellentmondásait és akadályait. Ebben az eszmetisztító és megvilágító jellegében látjuk a könyvnek tudományos értéke mellett gyakorlati jelentőségét. *O. L.*

HANS MEYER: *Geschichte der alten Philosophie*. (Philosophische Handbibliothek, 10. köt.) München, 1925. VII + 503 l. Ára 11 RM.

Igen sikerült összefoglalása annak, amit a tudomány mai álláspontján az antik filozófiáról tudunk. Fejtegetései mindenütt világosak, alaposak és mélyrehatóak. Bölcs mérséklettel válogatja ki a legértékesebb mozzanatokot s jó bibliográfiával ad útmutatást a további tanulmányozásra. Különösen sikerült Platon jellemzése. Magának a platonizmusnak lényegét is találóan fejt ki. Aristoteles bölcséletének jellemzése is a legjobb idevágó ismertetések közé tartozik. Kisebbségű ellenvetések természetesen itt is tehetők. Szerzőnk ama mondása, hogy Aristoteles inkább állítja, semmint bizonyítja úgy a fizikában, mint a metafizikában azon tételét, hogy a szubsztanciális keletkezésnél mind a matériának, mind a formának jelen kell lennie — nem egészen világos. Aristoteles *nem* tanítja, hogy „materia nem létezhet forma s forma matéria nélkül“ (263. l.), hiszen a Stagirita Istent tiszta formának tartja; csak a *változó* szubsztancia áll formából és materiából. Aristoteles lélektanának magyarázatában is kelleténél jobban hangsúlyozza e két mozzanat elválaszthatatlanságát. A cél-ok s a mozgató-ok viszonya sem eléggé világos szerzőnk fejtegetéseiben (270. s köv. lk.), holott Aristoteles idevágó nézete alig hagy fenn kétséget. Feltűnő, hogy a lelkifunkcióknak Aristoteles által adott legmélyebb felosztását, mely szerint azok az érzékelés, törekvés és ész-re oszthatók (Eth. Nic. VI., 2.) mellőzi. Sajnálatos módon a „Katharsis“ magyarázatában I. Bernays lapos fiziológiai magyarázatát fogadja el (377. l.), mely kiáltó ellentétben van Aristoteles dramaturgiájának mélységével.

A művet nemcsak kezdők, de már azok is haszonnal forgathatják, kik már behatóbban is foglalkoztak a görög gondolat mélységeivel.

*Pauler Ákos.*



CASSIRER, ERNST: *Idee und Gestalt*. Goethe-Schiller-Hölderlin-Kleist. 2. Auflage. Berlin, 1924, Verl. Bruno Cassirer. 202 l. 8<sup>o</sup> r.

Ami ennek a rövid időn belül már második kiadást látott könyvnek érdekességét kölcsönöz, az inkább csak abban a kísérletben áll, hogy filozófiai kategóriákat kipróbáljon a művészi alkotás bizonyos történeti csoportjain s kevésbé az eredményekben, amelyeket ez a vállalkozás ebben az esetben felmutat. Különben a kísérlet maga sem új (különösen ma nem az) s a kor, amelybe a szerző nyúl s jelenségeit kiszemeli, minden életnyilvánulásában annyira megtagapogathatólag átitatott és megtermékenyült filozófiai problémáktól, hogy a költészet és filozófia közti kölcsönhatás felmutatása itt minden erőszakosságtól ment. Az újabb német szellemtörténet él is ezzel a kedvező helyzettel, mely szerepét ebben is hasonlóvá teszi a napóleoni kor mozgalmához: akkor a görögség volt a szubsztancia, amelyen a történetfilozófiai fantázia kipróbálhatta konstruktív erejét, de egyúttal az eleven hatás centruma is, mely a szellem minden alkotását átsugározta; ma a klasszicizmus kor maga, élén Goethével, s a szellemnek mindazok a hajtásai, amelyek belőle, mellette, sőt vele szemben nőttek: paradigmaticus egységbe kerekült a vizsgálódás számára s egyben a kultúra minden ágában tevékeny kezd lenni. Cassirer szerencsés kézzel ennek a kornak két fő mozgató principiumát fogta meg: az eszmét és a formát s midőn Goethe, Schiller, Hölderlin és Kleist művén rendre kíséri, hogy mennyiben hatottak a gondolkodáson keresztül az alkotásra, a történeti sorrendet látszólag sikerül logikaivá tennie. Látszólag, mert már az eszme és forma felfogásában sem bírni túlmenni azoknak a neokantiánusok táborában kialakult koncepcióján s midőn az egyes történeti jelenségeket állandóan a kanti rendszerrel hozza relációba, nem látja meg a nagyobb összefüggéseket. Általában, mióta alig egy évtizede, hogy épp a neokantiánusok körében felhangzott a jelszó: „zurück zu Goethe“, az, ami a legalapvetőbb problémák újragondolása terén történt, inkább alkalmas, hogy a fogalmakat összekuszálja, semmint hogy az igazi konstruktív filozófiának nagyobb távlatot tárjon. A német klasszicizmus (és romantika) legszebb gyümölcse s az, ami ma leginkább hat reánk belőle, kétségkívül a platonizmusa, de ez nem Kanttal érvényesült (az ő rendszerét is csak az Urteilkraftban töri át), hanem Winckelmannre megy vissza. Kant egy fejlődés végén áll, Winckelmann egy új fejlődéssor legelején; két egymással szembenálló irányról van itt szó, melynek összeszövődése és egymást áttörése a XVIII. és a XIX. század határán éppoly erős volt, mint manap. Cassirer ott, ahol a kanti elemek hatását vizsgálja, mindig eredményes munkát végez; ezért könyvének részletekben legsikerültebb fejezete természetesen a Schillerről és a Kleistről szóló. Az irodalomtörténet filozófiai vizsgálata azonban nem merülhet ki ilyen filológizálásban; a szerzőnek valószínűleg nem ez volt a célja, mikor e különböző időben írt (s részben már megjelent) dolgozatokat összefogva közrebocsátotta oly cím alatt, mely már eleve jelzi, hogy egységes szempontot akar alkalmazni. Ez a szempont azonban — úgy hisszük — nagyon is szűk, ezért a jelenségek legértékesebb alkotóeleme minduntalan kiesszik a kezei közül.

S így végérvényben mégis csak az irodalomtörténész fog több hasznot húzni a könyvből, mint a filozófus. *Prohászka Lajos.*

ALOIS RIEHL: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System.* 1. Band. Geschichte des philosophischen Kritizismus. 3. Auflage. 1924. A. Kröner Verl. Leipzig. 592 l. II. Band. Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis. Mit einem Geleitwort von E. Spranger und H. Heyse. 2. Auflage. 1925. A. Kröner. 332 l. Ára 9:50 M.

Már a múlt század hetvenes éveiben a neokantiánus irányok képviselői között különös hely illette meg A. Riehl, ki Kant fenomenalizmusának realiztikus oldalát hangsúlyozta. Címül írt könyve, mely első kiadásban 1876-ban jelent meg, ily irányban alapvető jelentőségű volt. Amikor Kantnak iratai a maguk teljességében hozzáférhetőkké váltak, főképp Bruno Erdmann buzgólkodása folytán, Riehl megerősítve látta a maga Kant interpretációját s szóbanforgó munkájának második kiadásában (1908) a realiztikus magyarázatot egészen előtérbe állította. Kant a maga módszerével kétségkívül éles világításba helyezte az alany szerepét a tapasztalásban, általában a megismerésben. De emellett talán még jelentősebbé tette, hogy megvilágította a tárgyak szerepét is az általános érvényű és szükségképi ismeretek lehetőségében. Bizonyosság rá a transcendentális dedukció. Éppen ezért Riehl erősen elítélte Kantnak a Fichtéből kiinduló, de Schopenhauertől népszerűsített szubjektivistikus felfogását. (Előszó.)

A munka harmadik kiadását a Kant-centenáriumra még maga Riehl rendezte fiatalos frissességgel sajtó alá. A 80. születése napjára rendezett ünnepségek után még nagy lendülettel munkálkodott a II. kötet második kiadásán, mely első kiadásban majdnem negyven évvel ezelőtt jelent meg. Számos fejezetet az újabb problémák szempontjai szerint s a nagyranőtt idevágó literatura figyelembevételével egészen átformált. Új részeket szőtt a könyvbe Machnak elméletéről, a geometriai axiómákról s a nem-euklidesi geometriáról. Módosította a specifikus érzekenergiák tanára vonatkozó kritikáját is. Teljesen újonnan dolgozta ki a térről és időről szóló fejezeteket. Ez volt a szerző utolsó üzenete a világ számára. Munkaközben hullott ki a toll kezéből, úgyhogy a második kötetet már Spranger és Heyse rendezték sajtó alá.

Riehl nagyszabású könyve a kritizizmus történetének, egyben szisztematikus kiépítésének mindig jelentős standardműve marad. S.

HELMUT FAHSEL: *Die Überwindung des Pessimismus.* Freiburg. 1925. 86 l. Ára 2 M.

Goethe az emberiség történetében két tovább már nem analízálható elemet látott: a hitnek és a hitetlenségnek küzdelmét. Amit Goethe a világtörténelemre nézve végső konklúzióknak állapított meg, ugyanazt teszi H. Fahsel a világnézetre nézve, amikor könyvének bevezető soraiban kifejti, hogy csak kétféle világnézet *lehetséges*, mint világnézet, azaz mint a világ létbeli és a világ értékbeli oldalára vonatkozó állásfoglalásoknak egy magasabb szintézisbe való egyesítése: optimizmus és pesszimizmus; a hitnek és a hitetlenségnek világnézete. Fahsel szerint a világnézet sarkpontja: a hit, egy az univerzum felett

álló teremő istenség lételéről való meggyőződés. Schopenhauer elutasította magától a teizmus álláspontját s a buddhizmus és katolicizmus azon elemeinek felhasználásával, amelyek rendszereik egészéből kikiemelkedő pesszimiztikus jelleget mutatnak, a pesszimizmus világ-nézetét filozófiai szisztémává építette ki, aminek középpontjában a világot uraló vak akarat és a nyomában járó szenvedés fogalma áll. A Schopenhauer pesszimizmusának alapja az, hogy nemcsak az istenség gondolatának teljes kikapcsolásával az univerzumot abszolútumnak minősíti, hanem az univerzumban is csupán az akaratot tekintli abszolútumnak, amely folytonosan és végnélkül mindig új célokra tör. Ezt a conatust kiterjeszti az anorganikus világra is, s ezáltal az egész mindenséget — az isteni teremő akarat elnemismerésének következtében — megfosztja értelmétől, az emberi akaratot beteljesülésnek lehetőségétől: a lét csupa gyötrellem. E gyötrelemtől két módon szabadulhatunk meg, a kontempláció és aszkézis által, ahol a conatus nem jut érvényre. Schopenhauer azt az állítást a buddhizmus és a kereszténység tanaival akarja alátámasztani: nevezetesen a buddhizmus Nirvana fogalmának s a keresztény eszkhatalogia és megváltás tanának olyan beállításával, mintha a Nirvana és túlvilági élet negatívumok volnának az egyedül létező világakarattal szemben. Holott a buddhizmus és az újtestamentumi keresztény egyház éppen azt hangsúlyozza, hogy a Nirvana, illetve az örök élet nem valami negatívum, hanem a földi életnek folytatása és célja. A mindenség valójában jó és a rossz csupán *privatio boni*. A teremő Isten gondolatának eliminálása azonban Schopenhauer rendszerében éppen megfordítja ezt a viszonyt: a világ rossz, s a jó csupán negatívum. Mély meggyőződéssel és éles logikai okfejtéssel mutat rá Fehér Schopenhauernek és a pesszimizmus világnézetének indokolatlanságára, hogy a pesszimiztikus világnézet a hedonisztikus és antikeresztény felfogásnak következménye, s hogy az egyház szenvedő martírjai és aszkétái éppen annak a példáját mutatják, hogy az alacsonyabb értékű javakat alárendelték a magasabb szellemi javaknak. A pesszimizmus legyőzése annyit jelent, mint himni, s a hic et nunc életünket sub specie aeternitatis tekinteni.

Szakáts Kálmán.

SPINOZA: *Von den festen und ewigen Dingen*. Übertragen und eingeleitet von Karl Gebhardt, 1925. Heidelberg. C. Winter. Ára 9-50 GM.

Spinoza Ethikája, a Kritik der reinen Vernunft mellett a filozófia egyik legnehezebb könyve. A matematikai forma, a gondolatmenetnek axiómák, definíciók, tételek, bizonyítások, scholiumok, appendixek halmazává oldása, az örökös utalások előbbi fejtegetésekre eltérítik az olvasót a gondolat egyenes vonalvezetésétől és a könyv tanulmányozóját nagy és nehéz feladat elé állítják. Ez indította Gebhardtot, hogy az ő fordításában az *Ethica* ne legyen többé *more geometrico demonstrata*. Egységessé forrasztja a szöveg elemeit, elveti a matematikai demonstráció külső formáját, megtartva, ahol van, a belső matematikai jelleget és megtartva a mű teljességét. Az Ethika elé Spinoza módszertani értekezését, a *Tractatus de intellectus emendatione*-t illeszti; többi művéből és leveleiből is mindazt, ami Spinoza gondolkodásának végső és megállapodott eredménye gyanánt az Ethikát kiegészíti, beledolgozta a szövegbe.

Van-e joga a fordítónak ilyen módon megváltoztatni az eredeti művet? A filozófus szempontjából igen; a filozófus egyetemes érvényűnek érzett gondolatait egyetemesen elismertetni akarja. Kant is megkísérelte a *Kritik der reinen Vernunft*-ot „németre“ fordítani (a *Prolegomena*), *Gebhardt* pedig Spinoza ily irányú nyilatkozatára hivatkozik. A filozófia történelmében azonban a gondolkodók tanításait a maguk teljes eredetiségében akarja megismerni, az ő szempontjából természetesen vitatható a fordító szuverén joga. Spinoza stílusának pedig különös varázsa, egyéni íze éppen abban nyilvánkozik meg, ahogy a rideg és merev formából küzdelemmel bontakozik ki az érzelmek finom ismerője és a mélységesen etikus érzületű ember. Spinozát *így* kevésbé ismerjük meg, a spinozizmust jobban. Ugyancsak e célt, a spinozizmus ismeretének terjesztését szolgálja *Gebhardt* bevezető értekezése: „*Was ist Spinozismus?*“

Nagy vonásokkal vázolja Spinoza történelmi állását — nem menten a nagyvonalúság természetéből folyó elnagyolástól sem —, hiszen már Nietzsche megállapította: „a monumentális történelemnek nem lehet szüksége... teljes valóságra“. A történelmi hely megjelölése után a kor vallásos szükségletéből igyekszik megállapítani a spinozizmus helyét, mert szerinte a spinozizmus vallásos. Spinoza első kérdésére a *Tr. de intellectus emendatione* elején: „Mit kell tennem, hogy boldog legyek?“ Es végső felelete az *Ethika* végén: „Maga az erény a boldogság“. Kérdés és felelet vallási, ha a közbeeső út filozófiai is. A vallás komplex: a *mythos*-ban szimbólummá képezi a véges dolognak a végtelenséghez való viszonyát, a *logos*-ban a világ-történet sokrétűségét ésszerű összefüggésnek fogja fel, az *ethos*-ban az emberek egymásmellettségét törvény rendezi, végül az *eros*-ban megéli minden lét teremtettségét. E vallási kategóriák szerint tárgyalja *Gebhardt* Spinoza rendszerét, ami — minthogy a spinozizmus az immanencia vallása — az immanencia *mythos*-át, *logos*-át, *ethos*-át és *eros*-át foglalja magában. Fölismeri Spinoza rendszerében a barokk jellemvonásokat, egyedül a *végtelenség* értékelését (omnis determinatio est negatio), a végtelenbe törés *dinamikáját*, amit a spinozizmus egyik legjelentősebb vonásának tart, végül a barokk tragédiának, a végtelennel egyesülni kívánó, mégis egyéniségbe kötött egyes dolog tragikumának megoldását: a végtelen *immanens* a végsőben.

*Gebhardt* sok eredeti és mély szempontját kellene még megemlítenünk, helyszűke miatt csak egyet. *Spinoza* a szellemtörténet újkori fejezetében az első gondolkodó, akinek bátorsága volt egy szisztematikus egészet alkotni. Ezt a bátorságot kell bennünk, analízisbe merült korunkban fölélesztenie.

*Benoschofsky Imre.*

BARTÓK GYÖRGY: *A philosophia lényege*. Szeged, 1924. 42 l. (Acta Litterarum ac scientiarum Regiae Universitatis Francisco-Josephinae. Tom. 1. Fasc. 3.)

A filozófia fogalma csakis valamely szilárdan kiépített filozófiai rendszer háttéréből szerkeszthető meg. Bartók Györgynek van ilyen biztos rendszeres álláspontja, melynek gyökerei a ma újraéledő nagy német idealizmus értékes hagyományaiba nyúlnak. Előjáróban a szerző a filozófiának a görögöktől örökölt két gyökértulajdonosságát

állapítja meg: az egyetemességet, az egészre irányulást, másrészt az érdek nélkül való teoretikus jelleget. Majd kimutatja, hogyan folynak e tulajdonságok az igazi filozófus-szellem sajátos ethosából.

A filozófiának, mint a szellem önismeretének fogalmi kiindulópontja: az *En* és a *Nem-én* viszonya. Ha az ismerő *En*, magáról mintegy meglefedkezve, teljesen a *Nem-énre* szegződik: részismeretek, szaktudományok (fizika, kémia, történelem stb.) jönnek létre. Ellenben, ha az *En* maga magát teszi ismerő tevékenysége tárgyává, ennek az önmagát vizsgáló működésnek eredménye a filozófia. Ekkor nem a „világ” természete, hanem saját maga megismerő tevékenysége kutatásának tárgya. Más szóval: *a filozófia az ismeretről való ismeret, a szellem önismerete*. Ebben az értelemben minden filozófia ismeretelmélet: a világnak és a magunknak ismeretéről való teória. Az idealizmus álláspontja szerint, melyen Bartók ritka következetességgel és kiváló elmélre valló dialektikával veti meg a lábát, az *En*, a szellem alkotja a tárgyat, a világot, a maga törvényeivel, de egyben ő is ismeri meg ezt a tárgyat a maga ugyanazon törvényeivel. Ezért a hagyományos filozófia ontológiája helyébe a gnoseológia lép.

A filozófia azonban nemcsak a megismerő, hanem a cselekvő s alkotó *En* természetének is a kutatása; nemcsak a való, a tény, hanem a kellő, az érték is vizsgálatának tárgya. Ezek együttesen alkotnak *Egészet*-et, amire a filozófia irányul. Finom fejtegetéseket találunk egyrészt a való és az érték összefüggésére, egymásrautaltságára nézve, másrészt az értékdiszciplínák tiszta teoretikus természetére vonatkozóan. Bartók tagadja az utóbbiak normatív természetét, „mert céljuk csak az, hogy tisztán az igazság törvénye által vezéreltetve, ismerjék meg az értéket s ennek megnyilatkozásait”. A rendkívül világos fejtegetéseknek végső eredménye, hogy „a filozófia *totalizáló magatartás*, amely az *En* és a *Nem-én* Egészt létesíti, amikor felmutatja azokat az apriori, objektív feltételeket, amelyek segítségével a valót létesítjük, konstituáljuk s egyszersmind megértjük is”.

Bartók a maga tételeihez az idealizmus klasszikus képviselőire (Platon, Kant, Fichte, Hegel, Bühm Károly) vonatkozóan becses filozófiatörténeti reflexiókat is fűz. Meglepő pl., hogyan nyomozza ki már Platon Hippias maior-jában, Gorgasiában s Symposiumjában az érték és az értékes tárgyak megkülönböztetését. Főbből közölt meghatározása a filozófiáról kétséggel vitatható; a kritikai realizmus álláspontjáról több ellenvetés szeggezhető vele szembe. Az idealizmus szögéből tekintve azonban következetes és mélyen átgondolt. *K. Gy.*

**BÜHLER SAROLTA:** *Az ifjúkor lelki élete*. Fordította Várkonyi Hildebrand. Budapest, 1925. Franklin-Társulat kiadása.

„Aki az ifjúkor lelki életét le akarja írni, annak ismernie kell az ifjúságot, meg kell őt értenie, szeretnie, úgy át kell éreznie örömet és fájdalmát, mintha a magáé volna.” Bühler Sarolta könyvének ezt a bevezető mondatát az egész műre jellemzőnek találtuk. Valóban, csak egy nő és anya finom beleérzési képességével, megértésével, éles megfigyelésével, természetes érdeklődésével — mely ösztönszerűen fordul a fejlődő lelkek felé — lehetett ezt a ténát ilyen

közvetlenül tárgyalni. Viszont ne keressünk Böhlernél mély filozófiai koncepciókat. Elsősorban maga az eleven, lüktető élet érdekli, mely a mű főforrását alkotó fiatalkorú egyének naplójából szélesen és gazdagon tárul fel az együttérző író és olvasó szemei előtt. A biografikus módszernek ez az előtérbejuttatása mutatja, hogy a serdülőkor pszichológusai kiábrándultak már az eddig annyira felbecsült kísérleti eljárásokból. (Meumann, Lay stb.) A hébelógia (Jugendkunde) széles kutatási területéből — dacára a sok fáradozásnak — csak igen keskeny részt tudtak így meghódítani. A naplónak igen fontos előnye a kísérletekkel és megfigyelésekkel szemben az, hogy nemcsak egyes félreérthető megnyilvánulásokból ismerjük meg az ifjú ember lelki életét, hanem több oldalról egyszerre; így a kialakulás tényeit, a fejlődés irányát is magában foglalja. Ezeket a tényeket Böhler a fejlődés általános törvényével egészíti ki, mindenkor szem előtt tartva az összehasonlító élet- és lélektani vizsgálatok eredményeit. De más szempontból is megtaláljuk e módszer előnyeit. Ugyanis az érzelmi világ, lelki életünk centruma, ebben a korszakban főbbredő gazdag lehetőségeivel a lelki átalakulás kiindulópontja. legfontosabb tényezője sehol sem nyilvánul meg olyan spontán módon, minden konvenciótól menten, mint a naplókban. Megrázó, a maga közvetlenségében megragadó kifejezést találjuk itt a serdülőkori magányosság, elhagyatottság érzésének, melabúnak, sőtét önmegvetésnek, majd önrzetnek, tettvágnak, túlaradó jókedvnek, mely érzelmek zűrzavarában mindenütt ott rezeg a serdülő hangulatának aaptónusa, a vágyódás. Vágyódás: el a jelenből egy másik lény, egy szabadon választott jó barát, vagy felnőtt eszményképe után, aki megért, aki segít, aki megnyugtatót ad a fejlődő élet viharainak, lelki támoalgásainak közepette. A serdülő eszménye mindig személyhez kötött; akaratát, értelmét is majdnem kizáróan az érzelmek igazgatják. Eppen ezekből a naplókban tűnik ki, hogy az önuralom, önnevelés, önfeláldozás, elmeképzés micsoda erőit tudja felszabadítani a nevelő íránt érzett rajongó szeretet. Pedagógiai szempontból rendkívül fontos tények ezek, mert a serdülő lélek képezhetőségének problémáját segítene megoldani. Miképen befolyásolható a fejlődés? Ki és mi befolyásolja leginkább? Ezek azok a kérdések, melyekre a hébelógiának a különböző fejlődéstípusok megszerkesztésével még felelnie kell. Böhler anyaggyűjteménye korántsem volt elég arra, hogy ilyen kérdésekkel sikeresen szembeszállhatott volna.

Ugyancsak e miatt megoldatlan maradt egy másik rendkívül fontos probléma: a két nem között a serdülés korában jelentkező különbségek mélyreható megállapítása. Hiszen e kornak legnagyobb jelentősége az, hogy ekkor bontakoznak ki a nemből folyó lelki sajátosságok. Már e kis naplóanyag (4 leány-, 10 fiúnapló) összehasonlításából is láthatjuk, hogy milyen nagyok az eltérések. Böhler összes megfigyelései is arra mutatnak, hogy a 3. életévben bekövetkező első és alapvető szétkülönülés a serdülésig inkább gyöngül, mint erősödik, hogy azután a pubertás idején érje el a *legmagasabb* fokát. Mindkét nemnél ekkor indul meg az igazi, teremtő szabad emberi tevékenység azzal, hogy keresi az igazi hivatását, azt a hivatást, amit

tartalma miatt kíván. Egy önálló életpálya és a férjhezmenés kettős lehetősége rendkívül megnehezíti a leány mai kialakulását és olyan konfliktusokkal gazdagítja azt, melyeket a fiú nem ismer. De ettől eltekintve is, szenvedései és küzdelmei, gondolköre, fejlődésének tempója, tehetségei, érzelmességének sokkal nagyobb expanziója föltétlen külön értékelést kívánnak. Eppen ezen a területen érezhető legjobban Bühler kutatási apparátusának quantitatív elégtelensége. A két nem együtt-tárgyalása véleményünk szerint csak akkor lehet kielégítő, ha a különbségekre a megfelelő számú adatok alapján mindenütt rámutathatunk. Nagyszámú napló gyűjtése e szempontból igen gyümölcsözhetőnek ígérkezik.

Ma, mikor még a pszichológia gyermekéveit éli, korai volna a tehetségek kérdésére vonatkozóan is érdemleges választ várni. Pedig ennek a kornak túlárado érzelmessége, a lelki folyamatok tudatos és mély tapasztalása, mely képessé tesz arra, hogy a dolgok sok, azelőtt rejtett tulajdonságait felfedezzük, teljes érzelmi tartalmát felfogjuk, föltétlen összefüggésben áll a művészi tehetségek felébredésével. A serdülőkor pszichológusainak fontos feladata lesz a tehetségvizsgálatokat az érzelmi és akarati világra is kiterjeszteni. Mindehhez azonban már alaposan ismernünk kell ennek a kornak lelki életét. Bühler könyve határozott előrehaladást jelent ebben az alapvető munkában így biztató ígéret fenti problémák megoldásának nagyobb mérvű megközelíthetőségére is.

*Prahdcs Margit.*

WINDELBAND V.: *Preludiumok*. Fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Szemere Samu. Filozófiai Írók Tára. Franklin-Társulat. 1925. 216 l.

Windelband elsősorban mint a filozófia történetének nagy bűvára áll előttünk. Új utakon járt, amikor az emberi gondolkodás multjában elsősorban a problémák s ezek megoldására irányuló fogalmak történetét látta, vagyis a filozófia történetébe belevitte a szisztematikus szempontokat s ezzel a gondolkodás fejlődésében bizonyos belső összefüggést, mintegy zártságot sikerült kimutatnia. Neki köszönhetjük a filozófia történetének filozófiáját. Nemcsak historikus, de szisztematikus gondolkodó is, aki a nyolcvanas években észrevéve a neokantianizmusnak egyoldalúan az ismeretelmélet irányát követő belső elszegényedését, új irányt indít meg: az értékelméleti kritikizmust. Ő kezdi hangsúlyozni, hogy Kant nemcsak a tudományos megismerés mivoltát vizsgálta, mint ahogy a neokantianusok teszik, hanem az erkölcsét, a jogét, a művészetét és a vallását is, tehát kutatásának tárgya nemcsak az ismeret volt, hanem egyszersmind az értékek birodalma is. Így lép Windelbandnál az ismeréskritika mellé az érték- vagy kultúrfilozófia, sőt hovatovább ez válik szemében a filozófia lényegévé.

A *Preludiumok* előttünk fekvő kötete Windelbandnak szisztematikus irányú értekezéseit tartalmazza: Mi a filozófia? — Normák és természettörvények. — Kritikai vagy genetikai módszer? — Töltelem és természettudomány. — Az erkölcsiesség. — Kultúrfilozófia. — A szentséges. — Sub specie aeternitatis. Ezek közül a munkák

közül több a ma uralkodó filozófiai áramlatoknak kiindulópontja. A filozófia mivoltáról szóló dolgozat a ma már annyira nagyrafejtett értékelméleti kutatások egyik forrása; a történelem és a természettudományok logikai célját vizsgáló híres strassburgi rektori székfoglaló a Rickert-féle tudományelmélet alapja. E rendkívül becses, a stílus ereje és finomsága szempontjából is mintaképül szolgáló értékezések kitűnő fordítása valóban jelentékeny nyeresége irodalmunknak. A fordítónak bevezetésül Windelbandról megrajzolt szellemi portraitja méltó a Preludiumok tartalmához. K.

ZIVUSKA JENŐ: *A Filozófia Története. Platon.* Debrecen, 1925. 8-r., 170 l.

Oly nagy szellemeknek, mint Platon, sorsuk az, hogy különböző korok különböző világnézetet valló fiai egyaránt ideájlukra ismerjenek benne. Az előttünk fekvő könyv Platonban a nemzetmentő filozófust látja. Ez ellen kifogást nem emelhetünk, főképen ha tanításának ilyen rendeltetését magunkra vonatkoztatjuk: történetileg már valamivel nehezebb Athén e nagy fiának erre a névre — ha a névre vetjük a fősúlyt — jogot formálnia. De hogy Platonnak a hazájával, vagy azután egy bárhol megalapítandó polis-szal nagy tervei voltak, azt már Wilamowitz csakugyan valószínűvé tette.

Annál kevésbé méltányolhatjuk szerzőnek azt az igyekezetét, hogy Platon ily értelemben felfogott működéséhez háttérül sötét színekkel akarja megfesteni az athéni destrukciót. Ennek a nagyon is aktuális beállítású képnek már csak egészen minimális történeti értéke van. Szerencsére mindez a könyvnek csak igen kis részét teszi ki: a nagyobbik rész Platon filozófiai rendszerét tárgyalja világos, könnyen olvasható előadásban. Megjegyezzük még, hogy a kiadások és újabb irodalom jegyzékében hiányok mutatkoznak, de általában az egész könyvben sehol sem olyanok, hogy a maga körében éppen nem megvetendő hivatását — a platonai gondolatvilág és gondolkodásmód megismertetésén kívül annak terjesztésével — szerencsésen be nem tölthetné. k.

HUSZTI JÓZSEF: *Platonista törekvések Mátyás király udvarában.* 1925. Minerva-Könyvtár. I. 8-r. 106 l.

A filozófiai érdeklődésű magyar közönség figyelmét talán nem is kell külön felhívni, hogy a renaissance-kori olasz-magyar kapcsolatok kiváló kutatójának, Huszti Józsefnek akadémiai székfoglaló értékezése: címében megjelölt tárgya magában véve is eléggé ajánlja. Vonzó stílusán kívül főképen az az eleven kép kell hogy megragadja az olvasót, amelyet szerzőnk, kitűzött szempontjából, az olasz és magyar quattrocentóról festeni tud. Az előbbi a háttér, az utóbbi a téma, de természetesen az anyag minéműsége úgy hozza magával, hogy amaz színesebb, emez alig pár vonásra szorítkozik; ott egy mondhatni a maga egészében reánk maradt gazdag irodalom áll rendelkezésünkre, itt egy-egy célzás, néha nagyon is szónokias értékű fordulat: „adataim fölötté fogvatékosak — írja szerzőnk (103. l.) —, mert csak a külső történetből, a széttörtött héj összeilleszthető csonka darabjaiból kell



találgatnom, milyen lehetett a tartalom, a szellemi mag...“, „Azt is el kell ismernem, hogy a platonizmus körül sűrűlődő magyarok filozófia szempontjából elmosódó árnyalakok“.

Ezzel tehát eleve számolni kell, s ezért volt szerencsés gondolat az említett háttérrel oly gondos munkával kidolgozni, hogy pl. az I. fejezet („Vita Aristoteles-Platon elsőbségéről“) szinte az olasz renaissance filozófia-történetébe való bevezetés számba mehet. Sőt itt talán még tovább is lehetett volna menni. Amit H. a quattrocento platonizmusának ókori előzményeiről mond — alexandriai iskoláról beszél, nem éppen szerencsésen, úgy látszik francia mintára — kissé egyoldalú: a legújabb kutatások lehetővé teszik számunkra már azt is, hogy az újplatonizmust és előzőit, mint a XV. század, kar' έξοχόν vallásos szempontból értékeljük. Hogy „Plutarchos eklektikus filozófiájában a görög hagyomány mellett a keleti, nevezetesen az egyiptomi elemeket sokat szerepelnek“ (36. l.), ebben a fogalmazásban félreértésre adhat okot, hiszen H. itt bizonyára az Isisről és Osirisről szóló teológiai munkára gondol, amelynek Plutarchos iratai között egészen sajátos helyzete van. Tegyük azonban sietve hozzá, hogy H. értekezésében a böles ökonomia mesterének bizonyul, s talán ezért kellett is az antik viszonyok vázolásánál, rokon vonások kidomborításánál áldozatokat hoznia.

Ami már most a magyarországi viszonyokra közvetlenül vonatkozó fejtegetéseit illeti, a széttört héj csonka darabjainak összerakását: az Ábel Analectáiban, vagy a még feldolgozatlan egykorú irodalomban lappangó humanista nevek, a Magyarországra küldött vagy itt előállított filozófiai vonatkozású könyvek összeállítását — az magában véve is eléggé értékes munka ahhoz, hogy kárpótoljon, ha a „tartalomra, a szellemi magra“ való következtetés, a dolog természeténél fogva, néha talán bizonytalan. Janus Pannonius, akinek, valamint Mátyás királynak, H. külön fejezetet szentel, Erdélyi János szerint (v. ö. H. 40. l.) „kitűnő tudományos műveltséggel bírt, de hogy bevallott plátói bölesész volt, nincs bebizonyítva“. E józan ítélet érvényességét H.-nak sem sikerült megdöntenie, jóllehet legalább egy olyan körülményre valóban rámutat, amely e tekintetben kétségeket támaszthat bennünk. Vespasiano Bisticci életrajzi munkájának arra a jelenetére gondolunk itt (olvasható Ábelnél is, 225/6. l.), amely az utazó pécsi püspököt mint Plotinos fordítóját mutatja be. Am e jelenetnek nemcsak irodalmi mintája (Aug. Conf. VI. 3.) ismeretes, amire talán H. is utalhatott volna, hanem klasszikus vonatkozás is rejlik benne. Az író azzal, hogy kiemeli, mennyire el tudott vonatkozni a fordítás-foglalkozó püspök a külvilágtól — „körülbelül három óra hosszat mozdulatlanul, senkire sem ügyelve, ilyen módon maradt“ — Alkibiadesnek Sokratesről szóló ismeretes elbeszélésére céloz (Plat. Symp. 220c), s külön meg is jegyzi: „mintha Athéuban nőtt volna fel Sokrates keze alatt“ (H. 38. l.). Ez a célzás, amely különben H. figyelmét kikerülte, természetesen még nem jelenti Janus Pannonius platonikus filozófus voltát, sőt a Plotinos-fordítás maga is lehetett, a szöveg nehézségére való tekintettel, pusztán bravúros humanistakedvtelés. Mégis, mint jeleztük, itt támad bennünk a legtöbb kétség

Erdélyi ítéletével szemben. Másképp áll már a dolog a humanista költő *Ad animam suam* c. elégiájával. Ez a költemény II. t. Plotinos gondolataira emlékezteti (39. l.). Egy Platontól való költői ötletet, Vergiliustól és Ovidiustól kölcsönzött gondolatok között (42. sor, v. ö. Áilam 620a), azt hiszem, fel is fedezhetünk az elégiában — tehát olvasottság tekintetében, úgy látszik, csakugyan korában *apprime Platonicus* volt a tudós püspök, hogy itt pythagoreus „nézetét“ (1—2. sor) a lélek származásáról, amely H.-nak szintén kapóra jöhetett volna, ne is említjük —, de az a felfogás, amelynek éppen ezzel a költeményével kifejezést ad, t. i., hogy törekeny, beteges testtel bölcs lenni nem kíván, távol áll Platontól, s mintha egyenesen szembehelyezkednék Plotinoszal és az újplatonikus ideállal.

A platonista Marsilius Ficinusnak, aki Janus Pannonius barátjának vallja magát, több magyar humanistával való ismeretségéről tudunk: ez egyik főérve, nem bizonyítéka, H.-nak arra vonatkozólag, hogy ezidőben Magyarországon platonista törekvésekről beszélhetünk. Az illető humanisták közül azonban csak egynek a nevével kapcsolatban talált oly megjegyzést H., amely annak p'atonikus hajlandóságáról egyébként is tanuskodnék. Sajnos, itt alighanem egy kis félreértés játszik közre. Váradi Péter kalocsai érsekről nem azt mondja Beroaldus Apuleius Arany szamarának ajánlásában, hogy „*Pythagorici dogmatis observantissimus cultor*“ (H. 61. l.), ami a renaissance-korban platonizmust is jelenthetett, hanem csak azt, hogy olyan vallásos és tudós egyszerre, mintha az volna (*perinde ac P. d. o. c.*). Szinte fatálisnak merném tartani azt, hogy Mátyás király platonikus hajlandóságát H. Galeottónak azzal az adatával kénytelen bizonyítani — hiszen a nagy király teológiai érdeklődése és astrologiában való jártassága még nem p'atonizmus —, hogy Mátyás éppen az említett Apuleius munkáit ismerte alaposan. Galeotto maga e megjegyzésének kétségkívül olyan fordulatot ad, hogy az olvasó a királynak Apuleius platonikus filozófiájában való jártasságára gondoljon, de kérdés, hogy Mátyás valóban nem a római írónak azt a legismeretesebb s a maga nemében klasszikus regényes munkáját forgatta-e szívesen, amelynek kiadását Beroaldus Váradi Péternek ajánlotta, s amelynek sorsát minálunk így jósolta meg: *Fies delictum tui patroni, Gustabisque rosas. eris torosus, Splendens, floridus, aureusque Asellus. I dextro pede, sidere et secundo Felix Pannoniam petas Aselle.*

Csalódás volna e tehát platonista törekvéseket látni ott, ahol legfeljebb platonista érdeklődésről beszélhetünk, sőt arról sem mindig biztosan? Erdélyi Jánosnak van e igaza, aki ily komolyan számbavehető platonizmus lehetőségének gondolatát a magyar quattrocentóval kapcsolatban csak azért vetette fel, hogy újra elejtse? Belényugodjunk-e abba, hogy a Mátyás nevéhez fűződő magyar renaissance ragyogásában ezt a halvány sugarat nem tudjuk biztosan megkülönböztetni? Mi tagadás benne, amint a dolgot szerzőnk elképzei, oly szép — s talán annyira ideáljaink szerint való —, hogy nem szívesen tartanók merő elképzelésnek. Reméljük azt, hogy a magyar humanizmusnak az a kitűnő ismerője, akinek ezt az ennyire érdekes, és még ott is, ahol meg nem győz, figyelemre méltó tanulmányt köszönhetjük, meghozza szá-

munkra újabb olaszországi tanulmányútjáról az eddig még hiányzó bizonyítékokat.

Kerényi Károly.

NAGY JÓZSEF: *Az ethika alapronalai.* (Tudományos Gyűjtemény, 12. sz.) Budapest, 1925. A Danubia kiadása. 185 l.

Nagy Józsefnek ez az első nagyobb szisztematikus munkája. Eddig inkább történeti elemzéseinek finomságaiban gyönyörködtünk, melyekben mesteri analízissel boncolgatta a nagy bölcselők gondolatvilágát. Mintha ez új könyvében is ez az elem érvényesülne túlnyomóan. Több benne az ethikai alapfogalmak subtilis jellemzése, semmint azok rendszerének kidomborítása.

Bevezető fejtegetésében a filozófia problémakörét három részre osztja: az ismeret, a valóság és az érték problémáira. E szerint három filozófiai alaptudomány van: az ismerete mélet, a metafizika (ontológia) s az értékmélet (axiológia). *Minden érték* — mint pl. az igazság, a szépség, a becsület — az elismerés igényével lép elénk: tehát valamiféle *viselkedést* követel tőlünk. Éppen eme viselkedés vizsgálata az ethika célja.

Alljunk meg itt egy pillanatra. Nem egészen világos előttünk, hogy az ethika e szerint *milyen irányú* emberi viselkedést tanulmányoz? Vajjon az esztétikai értékek elismerésében megnyilvánuló magatartás vizsgálata is az ethika tárgya? A következőkben szerzőnk az értéket általában s annak fajait vizsgálja, majd a cselekvés, indíték és cél fogalmait boncolja. Miután kellő elemzéssel megállapította a természettörvény és az erkölcsi törvény különbségét, az erkölcsi törvény „formaiságát” jellemzi. Ennek alapján kimondja, hogy „az ethika végső tudományos feladata éppen annak az alaptörvénynek felkutatása, amely a cselekvő alany és az érték egyedül érvényes viszonyát jelöli meg”. A kötelesség tudata az erkölcsi magatartás lényeges vonása: ennek a fényénél elhalványul az a sokat vitatott kérdés is, vajjon az egoizmus vagy az altruizmus-e az erkölcs alapja?

A mű második része az erkölcsi érték kritériumával foglalkozik. Itt is rendkívül mélyreható kritikai elmével boncolgatja szerzőnk a különböző ethikai rendszereket, de az erkölcsi érték kritériumát nem állapítja meg, hanem csak azt konstatálja, hogy a vizsgált elméletek midegyikében van bizonyos egyoldalúság. E körülményt a Spranger-féle élettipusokkal hozza összefüggésbe, a nélkül azonban, hogy ama „summum bonum” jellemzését adná, mely egyedül adhatna megbízható ismérvét arra nézve, hogy *miképpen* hozandók helyre az egyoldalúságok, s *miért* egyoldalúságok azok? E helyett a „jó” és a „gonosz” ember típusának igen sikerült jellemzését olvassuk. Itt, valamint az egyes és a kollektív személyek (család, társadalmi osztály, nemzet, állam, egyház) erkölcsi jelentőségének kifejtésében leginkább otthonos szerzőnk: mélyreható és némely ponton ragyogó dialektikával védi emelkedett erkölcsi felfogását a közületek hivatására nézve. Különösen sikerült a házasság és a család ethikai jelentőségének fejtegetése, mely talán a legjobb, amit irodalmunkban e tárgyról írtak. Ha e szép és tartalmas s az ethikai problémák felől pompásan tájékoztató könyvben nélkülözzük is a szintetikus szempontok kellő mel-

tánylását, ami talán összefügg azzal, hogy szerzőnk a metafizikai spekulációt némi szkepszissel nézi — az nagy nyeresége irodalmunknak s bizonyára sok olvasójában fog az erkölcstani kutatások iránt érdeklődést és lelkesedést kelteni.

Pauler Akos.

DEKÁNY ISTVÁN: *A Történettudomány Módszertana*. (A Magyar Történettudomány Kézikönyve, I. köt., 2. füz. Budapest, 1925. 74 old. Alapár 5 K.)

Kornis Gyula kitűnő „Történetfilozófiája“, amely mint a Magyar Történettudomány Kézikönyvének első füzeté, az elmúlt év folyamán látott napvilágot, nem terjeszkedett ki a történelem tudományelméletének egyik fontos problémakörére, a történettudomány *módszertanának* a kifejtésére. E feladat megoldása, jelentőségéhez mérten, a Kézikönyv egy külön részére, a Dékány Istvántól frott második füzetre hárult.

Dékány István könyve nemcsak tudós felkészültséggel, hanem egyúttal kiváló írói készséggel, sikerrel és szerencsésen oldotta meg a reá váró feladatot. Mindvégig érdekes, eleven és élvezetes előadásban, világos, áttekinthető és logikus tagolásban, arányosan és plasztikusan tudta a feldolgozandó nagy anyagot azokba a szűk keretekbe beleszorítani, amelyek rendelkezésére állottak. Akik Dékányt eddig mint a sokszor részletekbe vesző analizáló kutatások művelőjét ismerték, úgy vélem, örömmel fognak ebből a munkájából az ő nem mindennapi, alakító, szintetikus képességeiről is meggyőződni.

Dékány a történettudomány módszertanát — Langlois-Seignobos és Monod nyomán — két részre osztja: az *analitikus* és a *szintetikus* eljárások ismertetésére. S ekként munkájában is, — miután a bevezető szakaszokban a módszertan feladatairól, a történelmi „érzék“ támogatására (de nem pótlására!) alkalmas voltáról, s az eddigi módszertani irodalomról szólt (1—8. ll.) — először „az analízis elveivel“ (9—49. ll.) s azután „a szintézis elveivel“ (50—74. ll.) ismert meg bennünket —, csupán felvetni óhajtom azt a gondolatot, hogy nem lett volna-e célszerű a módszertan e két „különös része“ elé egy rövid „általános részt“ illeszteni, amely magában foglalhatta volna mindazt, amit a helyes történelmi fogalomalkotás módszereiről általában elmondhatni, pl. azt, amit szerzőnk a 4., 5. és 6. §§-ban tárgyal, s amelyben az analitikus és szintetikus eljárásoknak a történetvizsgáló kutatás rendjén való egymásbafonódása is — amit a 4. §. 1. jegyzete röviden érint — bővebb kifejtést találhatott volna. Valószínű azonban, hogy az valaminek megnyújtotta volna a fejtegetések fonalát, holott szerzőnk szigorúan kimért térre volt korlátozva.

Az *analízis elveiről* szóló részben a történeti források tanával (II. fej.), a források különféle fajaival (IV. fej.), helyes értelmezésük szabályaival (szövegbeli és történelmi megértés, V. fej.), valamint a forráskritika alapelemeivel (VI. fej.) ismerteti meg a szerző. Szól még ebben a részben — még pedig a II. és a IV. fejezet közé ékelten a III. fejezetben — a forráskutató önvizsgálatáról (objektivitás) is; ezek a fejtegetések azonban nézetem szerint már a természetes átmene-

tot alkothatják a szintézissel foglalkozó rész felé, s ezért helyesebb lett volna a forráskutató önkritikájáról a forráskritika után, az analízissel foglalkozó rész legvégén szólni. — A forráskritikáról szóló VI. fejezet (36—49. l.) tizenegy igen rövid alfejezetben (a—k) foglalkozik az idetartozó problémákkal. Ebből is magyarázható talán, hogy ez a fejezet bizonyos töredezettséget, mozaikszerűséget mutat: ebben a fejezetben nem sikerült oly mértékben szerzőnek a tárgy gazdag változatosságát egy logikai egész egységes darabjává olvasztani, mint ahogy az munkája többi részeiben sikerült.

A *szintézis elveiről* szóló rész az analitikus eljárások rendjén nyert biztos adatoknak a történelmi valóság egységes képebe való összefoglalását ismerteti. Az az alaptéma, amely különféle variációkban a rész minden fejezetéből kicsendül, az, hogy az adatok rendjéhez az időbeli kapcsolódáson kívül valaminő *tárgyi* kapcsolódásra is szükség van. Ez a kérdés az, amely vezérli, midőn a történelmi „*korszak*” lényegét kutatja (I. fej.), s úgy találja, hogy a korszak tényeit valaminő cél tartja össze: a kor „uralkodó eszméje”, uralkodó életproblémája. Az emberi „életnézet” változása az alapja a korszakok szerinti beosztásnak. S midőn a korszakok szerinti összehasonlítás módszérének ismertetése után (II. fej.) a téma kialakításának s a szelekciónak a kérdését tárgyalja (III. fej.), akkor ugyancsak az a kérdés lappang állandóan a háttérben, hogy melyek az adatok közötti tárgyi kapcsolódásnak a vezérlő szempontjai, melyek azok az irányító eszmék, amelyeknek segítségével az adatok káoszából a történelmi érdekű (jelentős) adatokat kiválaszthatjuk. Dékány úgy látja, hogy a *kiválasztás elveivel a historikus csak másodsorban foglalkozik*; s általában a társadalmi életet általános rendszerező szempontból vizsgáló tudományok (államtan, közgazdaságtan, szociológia, stb.) eredményeire támaszkodik. Azonkívül jelentősnek minősíti azt, ami hatásaiban is jelentős, ami tipikus vagy szimbólikus avagy karakterisztikus. „A résztörténelmek egységbefoglalása” c. IV. fejezetben ugyancsak a rendszerező tudományokra való támaszkodás nagy jelentősége domborodik ki mind a különböző résztörténelmekre való differenciálódás, mind ezek egységbefoglalása szempontjából. S az utolsó, V. fejezet („A történelem előadása”) végül szintén azzal az intelemmel zárul, hogy a kronológia másodlagos valami, „az időhosszszemlézet szempontját állandóan keresztezi a *tárgyi* összetartozandóság.”

Mindezekben a fejtegetéseiben Dékány nem szűnik meg hangsúlyozni azt, hogy a történelmi *szelekció* nem jelent *értékelést*, mint ahogy már bevezető fejtegetéseiben leszögezni óhajtott, hogy a történész nem foglalkozik *megítéléssel*, hanem megelégszik a *valóság* tisztázásával (2. l.). Nézetem szerint Dékánynak ebben nagyrészt igaza is van. Minthogy azonban az értékelés és a szelekció viszonyát nem fejtette ki tüzetesen, felfogása félreértésekre adhat alkalmat. Nézetem szerint ugyanis a szelekció maga is érték szempontok alkalmazását jelenti. S midőn Dékány, igen helyesen, rámutat arra, hogy a historikus a szelekciónál bizonyos, rendszerező általános tudományokra támaszkodik, ezzel csak azt bizonyította, hogy a történetíró nem a saját értékmérőivel értékeli, hanem segítségül hívja azokat a hagyó-

mányos értékrendszereket, amelyek a kultúra tényeivel és normáival foglalkozó szisztematikus tudományokban rejtőznek. Nézetem szerint nem azt kell mondani, hogy a szelekció nem értékelés, hanem hogy a szelekciót végző historikus számára az értékelés csak a *kiindulópont*, az értékelések csak a *keretet* adják meg számára, amelyen belül a *valóság* értékeléstől mentes tisztázásával kell foglalkoznia. Nézetem szerint ugyanis értékelések éppúgy *kiindulópontját* alkothatják valamely kauzális valóságtudománynak, mint ahogy kauzális valóságtudományi megállapítások alapjai sokszor az értékeszméket kifejtő normatív tudománynak. Az utóbbi esetre például szolgálhatnak a tételes jogtudományok, amelyek kétségtelenül normatív (normatartalmakat kifejtő) diszciplinák, s ennek ellenére *kiindulópontjuk* az a kauzális ténymegállapítás szolgál, hogy a kifejtendő tételes jogrendszer valamely helyen és időben a valóságban érvényesül. Amint itt kauzális ténymegállapítások kiindulópontjai a normatív tudománynak, úgy a történelmi vizsgálódásoknál értékelések az alapjai a kauzális valóságtudománynak. (Rieckertnek az a megállapítása, hogy minden szaktudomány legfelső fogalma erre a szaktudományra nézve szubsztancia-fogalom marad, és nem oldható fel ama tudomány funkcionális fogalmaiba, felhasználható talán arra, hogy a fent röviden vázoltak mélyebb filozófiai alapjait is megvilágítsa.) — Kétségtelen azonban, hogy a kauzális és a normatív tudományok megkülönböztetésénél a történelmet az előbbinek a területén kell keresnünk s így Dékánynak igaza van akkor, amidőn többszörösen és nyomatékosan kiemeli, hogy a historikus feladata a *valóság* tisztázása. S kétségtelen az is, hogy a fenti kérdések a módszertan területéről már átvieztek a történetfilozófia egyéb problémáinak a körébe, s így tüzetes kifejtésüknek elmulasztását semmiképpen sem akarom felróni a Történettudomány Módszertana érdemes szerzőjének.

Erről a munkáról egyik bírálója (Bartók György, Protestáns Szemle 1925. nov.) megállapította, hogy „meglátszik rajta léptenyomon, hogy szerzője nemesak a történettudományban jártas, hanem filozófiailag is iskolázott elme”. Hozzáfűzhetem ehhez azt is, hogy általában meglátszik rajta, hogy írójának érdeklődése nincsen *egy* szaktudomány korlátai közé zárva; látóköre kiterjed többek közt a társadalom- és államtudományokra is. Munkája valóban nyeresége hazai irodalmunknak.

Moór Gyula.

VARKONYI HILDEBRAND: *Tér és térszemlélet*. (Symposion-könyvek I.) Pécs, 1925. 54 l.

Úgy tűnik fel, mintha egy új metafizikai kor kezdetén állnánk. Kultúránk, miután fokozatosan civilizációba fulladt, végsőkéig elaprózódott, szertehullott, s miután megteremtette a szaktudományokat, új szellemet ébresztett fel: a részletek helyett az egészre fordítjuk figyelmünket, keressük, kívánjuk a nagy összefüggéseket. Dilthey munkásságát ez a szellem hívja életre, s éppen Dilthey az, ki nálunk az új szellemet diadalra viszi. Hatása mind nagyobb és nagyobb lesz, s a Minerva mellett a magyar szellemtörténeti irány már egy új hajtást eresztett: a Symposiont.

A Symposion-könyvek bevezető füzetében Várkonyi a programnak megfelelően a metafizikus szempontjából nézi a térszemléletet pszichológiai problémáját. Nagyon is jól teszi, hogy a szak-tudósok előtt egymásután felfeji elméleteik metafizikai feltételeit, melyek pszichológiájukat önkéntelenül, már eleve meghatározták, mint az egyén őseredeti attitűdjének természetes folyamányai.

Három főtipusra vezeti vissza a térszemlélet elméleteit: az aristotelesi, a kanti, s a newtoni típusokra. Ha a tér az anyagi dolgoknak ugyanolyan reális tulajdonsága, mint a szín, avagy a hang (Aristoteles), akkor a térről éppúgy vannak közvetlen érzeteink, mint a színről avagy a hangról. Térszemléletünk tehát nem tér-telen elemekből tevődik össze (miként az empirizmus gondolja), hanem testünk formájával előre kapott térérzetekből. Így lesz Aristoteles felfogása a térrealitásról szülője nativista lélektanának. Midőn Kant a teret kész, apriori szemléleti formának fogja fel (ennyiben nativista), akkor ezzel meghatározta már követőinek lokalizációs lélektanát: mi már csak az előttünk készen lebegő térbe helyezzük be az egyes tárgyakat nem-téres elemek gyakorlása (empiria) útján (ennyiben empirikus Kant). De éppen így következik Newton metafizikájából a tiszta empirizmus is. Ha a tér reális „tiszta űr“, melyben a tárgyak helyet foglalnak, ha tehát nem tartozik az anyagi tárgyakhoz (Aristoteles szemben), úgy akkor nem lehetnek közvetlen térérzeteink sem.

A térszemlélet elméleteinek filozófiai alapú tipológiája mellett Várkonyi sorra bírálja ezeket az elméleteket. Kant nativizmusát a pszichológia adataival támadja meg; az empirizmust arra az ellenmondásra vezeti vissza, hogy nem-téres elemekből sohasem alakulhat ki térszemlélet. Aristoteles elméletét építi tovább, midőn a fejlődés elvének hangsúlyozásával empirizmussal egészíti ki. Eszerint a térszemléletben nativisztikus elemek dominálnak (különösen a két dimenzió felfogásában), de hogy ezekből az elemekből valóságos három dimenziós térszemlélet álljon elő, ahhoz ezen téres-elemek kifejlesztése, egybegyakorlása mellett még nem-téres, empirikus elemek is szükségesek. Mindenképen nem elemi pszichológiai jelenség, hanem egy igen komplikált, az egész lelki életet feltételező folyamat eredménye a térszemlélet.

*Lászy Péter.*

KÜHAR FLÓRIS: *Bevezetés a vallás lélektanába.* Szent István Társulat kiadása, Budapest, 1926.

Szerző nagy didaktikai érzékkel és luciditással foglalta össze a valláslélektannak azokat a fejezeteit, amelyek a művelt nagyközönség számára is érdekel bírnak. Ilyenek magának a valláslélektannak foga'ma és története, a vallási élményeknek az egyénben való kifejlődése, valamint ezek analízise s végül a szentek, misztikusok pszichológiája.

Amidőn az alapos szaktudást s a tárgyban való elmélyedést sietünk elismerni, másrésről nem tagadhatjuk, hogy véleményünk szerint a dogmatikai alap a tisztán tudományos szempontoknak ártott. Pszichológiai tünetménysorok leírása, vizsgálata helyett sokszor csu-

pán apologetikus fejtegetéseket kapunk, amelyek a problémák *lélektani* megértését nem sokban mozdítják elő. *Techert Margit.*

TRIKAL JÓZSEF: *A gondolkodás művészete.* (Szt. István könyvek 40. sz.) Budapest, 1926. Szent István Társulat, 220 l.

A könyv népszerűsítő jellegének megfelelően nem új megállapításokat közöl, nem új kutatások eredményeit bemutató szakkönyv, hanem az eddig többé-kevésbé leülepedett, megszilárdult ismeretek terjesztését szolgálja. Nem a szaktudomány mélyítésére, hanem a kultúra szélesítésére, extenzív fejlesztésére törekszik. Nem a tudós kutató beszél a szakemberekhez, hanem az oktató tanár a művelt nagyközönséghez. Ennek megfelelően a munka nem is súlyos szaktudományi fejtegetéseket, hanem könnyed, elmélkedésszerű eszmefuttatásokat nyújt egyes filozófiai problémákról. Tártya: miként iparkodik megragadni a gondolkodás azt a mérhetetlen valóságot, mely végső elemeig soha ki nem fürkészhető misztériumként áll a megismerő értelemmel szemben. Szerzőnk nagy vonásokban bemutatja a gondolkodás művészetének gyakorlását, ismerteti a gondolkodás egyes mozzanatait, alapelveit, módszerét, eredményeinek értékét. Rámutat arra, miként építi fel a gondolkodás a tudományt a fogalmaktól kezdve a racionális és tapasztalati tudományokon át Isten és a természetfeletti világ megismeréséig.

A gondolkodásnak, a megismerésnek objektív értékét szerzőnk a gondolkodás és létezés, a szellem és a természet összhangjára alapítja. Ezen összhangból kifolyólag az anyagi természet szellemileg felfogható, a szellemi pedig anyagilag kifejezhető. A létezőknek vannak a gondolkodással megragadható formái, viszont gondolkodásunk eredménye a létezők világára is alkalmazható.

Szerzőnk nem csatlakozik semmiféle szélsőséges irányhoz, különleges elmélethez; mindenütt megtartja a kipróbált, kitaposott közreputat, melyen a philosophia perennis hosszú századok óta jár.

Előadása mindig élénk, világos, élvezetes. A nem szakember is könnyen és érdeklődéssel követheti gondolatmenetét. A megoldatlan kérdéseket lehetőleg kerüli, a megismerés nehéz, érdekes problémáit iparkodik könnyedén elsimítani. Sokszor azonban úgy érezzük, a könyv sokat nyert volna eszmeindító erejében, ha szerzőnk egyes problémákat jobban kiélezett volna, az ellentétes véleményeket élesebben szembeállította volna. Ezáltal szemléltetőbbé vált volna a tudomány, a gondolkodás küzdelme a valóság titkaival. A megoldatlan problémák, a szentől-szembe látott rejtelmek nagyban fokozzák érdeklődésünket, csodálkozásunkat; a csodálkozás pedig a filozofálás kezdete.

Ezzel azonban semmi esetre sem akarjuk csökkenteni a könyvben foglalt fejtegetések értékét. Irodalmunk kétségkívül *értékes* népszerű filozófiai munkát nyert e könyvben, mely bátran számíthat széleskörű elterjedésre a filozófia iránt érdeklődő közönség körében.

*Somogyi József.*

SZENT AGOSTON, *a levéltár.* Szemelvényekkel leveles-könyvből. Írta és a leveleket fordította *Balogh József.* Szent István Társulat kiadása, 1926.



„A iuventute vocasti me“ — ezt Ágostonnal kapcsolatban Balogh József méltán elmondhatja magáról. Már az 1918-ban megjelent értékes stílustörténeti tanulmánya, a *Vasa lecta et pretiosa*, bevezetőnek készült ahhoz a lendületes Confessio-fordításhoz, melyen Balogh az iskolapadtól a haretérig folyvást dolgozott. Ezt követte 1921-ben a *Voces Paginarum*, hol a szerző ó- és középkoron át — persze főképp Ágostonnál — a szép mondatok harmoniájának titkát keresi. A legutóbbi németnyelvű Dante-fordítás után (*De vulgari eloquentia* 1925), Balogh ismét visszatér oda, ahonnet tulajdonképp sohasem távozott el: Szent Ágostonhoz.

Az előttünk fekvő könyvecske bevezetésében a levélíró Ágoston jellemzését s a levelek kortörténeti háttérét kapjuk. Ezt követi az öt csoportba osztott levelek fordítása, melynek szépen pergő sorai közt szinte meglevenednek előttünk a cassiacumi elmélyedő napok, Szent Ágoston gondviselészerű papi elhivatása, a donatisták elleni küzdelem, a Szentírás-fordítás ügyében közte és Szent Jeromos között folyó szellemi „párbaj“, valamint az egyházközség erények és hibák között váltakozó élete. Az élmények kapcsán felmerülő problémákat Szent Ágoston itt nem azzal a tudományos metodikával kezeli, mint teológiai vagy filozófiai műveiben, de viszont a helyzetszülte közvetlenség néha igen mélyen enged egyéniségébe, bondolataiba bepillantani.

Ami magát a fordítást illeti, ha kidolgozottság, cizelláltság tekintetében Balogh még egy lépéssel tovább ment volna, Szent Ágoston írásainak üde bája, frissesége elhalványult volna az ő egyéni — igen jelentős — stílusművészete mögött. Így azonban, ettől nagyrészt tartózkodván, olyan értékes és élvezetes fordítást adott közönségünk kezébe, amely még a külföldi Ágoston-literatúrához mérve is méltán megállja helyét a magyar piacon.

*Techert Margit.*

BARANY GERŐ: *Az etikai világrend útjelzői.* (Budavári Tudományos Társaság, 1925, 131 l.)

Egy mély gondolkodónak erkölcsi reflexióit tartalmazza e könyv: Különböző alkalmakra írt és különböző tárgyat felölelő cikkek gyűjteménye, amelynek egységét az etikai szempontnak mindenkori alkalmazása adja meg. Az író a német idealizmus nagy klasszikusának, Fichtének alapgondolatát visszhangozza: a világ azért van, hogy az abszolút erkölcs megvalósuljon, a világot erkölcsi mivolta igazolja, fennállásának az erkölcsiség adja meg jogosultságát. Az egyén és a nemzet, a tudomány és kultúra minden alkotása annyiban bír értékkel, amennyi etikumot képes realizálni. Csak a morál biztosíthatja az ember fizikai létének fennállását és csak az erkölcs szolgálhat törekvése céljának is. Emberi lét nincs szellemi erkölcsi tartalom nélkül. A Tolstojról szóló tanulmányban — amely a kötetnek legszebben megírt esszéje — a nagy orosz regényíró úgy állítja be, mint aki az erkölcsiséget is meghaladta, amennyiben felismerte, hogy az erkölcsiség maga sem öncél, hanem az egyetlen út, amely a földi létből az örökkévalóságba vezet. Mert a földi létnek csak úgy van megnyugtató értelme, ha az élet és halál közt összhangot — átmenetet tudunk teremteni; ez a pesszimizmus igazi legyőzése: az Isten országába vetett hitnek diadala. (Nietzsche és az optimizmus.)

A vallás és költészet alkotásai jórészt az emberi lélek irracionális mélységéből fakadnak s ezért az igazolás, a bizonyítás kötelezettsége alól fel vannak mentve. Valamely tételnek tudományos értékét azonban bizonyíthatósága adja meg, amelynek feltétele a világos fogalmi meghatározás. Ennek hiányát többször éreztük e könyv olvasása közben. Essay-modora azonban ezt is sokszor érthetővé teszi.

*Szakáts Kálmán.*

BARTÓK GYÖRGY: *Kant*. Kolozsvár, 1925. „Az Út” kiadása, 121 lap.

Erdélyi magyarsága új könyvvel ajándékozta meg a magyar kultúrát Bartók Györgynek a königsbergi bölcselet 200-ik születési évfordulójára frott Kant-tanulmánya megjelentetésével. Az első, magyar nyelven megjelent Kant-monographia, mely a kanti philosophia *egészét*, rendszere alapfunkcióinak organikus összefüggésében tünteti fel; a marandó emlék és méltó hála, mellyel a magyar szellem a centenariumi ünnepek alkalmával Kant szellemének áldozhatott.

Csak ha tudjuk, hogy mi az ismeret, tudhatjuk azt, hogy mi *nem* ismeret; vagyis az ismeret mivoltára vonatkozó kutatások minden öntudatos tudományos munka előfeltételei. Ezeknek az előfeltételeknek alaprajza tárul fel az előtt, ki e mű vezetésével behatol a kanti philosophia rendszerébe. Bevezetőleg vázlatos, de világos és jellemző képet nyer Kant életéről és személyiségéről, végighalad Kant gondolkodásának praekritikai korszakán, szakadatlan, termékeny munkásság eredményei közt nyomon követve a transcendentalis philosophia kifejlésének útját: a Tiszta Ész Kritikájához vezető utat.

A T. É. K. a transcendentalis bölcsélet alapvetése. Nem maga a kritikai philosophia rendszere, hanem csupán az alapelveket, a módszert tartalmazó mű, mely szerint az egész transcendentalis philosophia felépíthető; „a módszerről való értekezés”, amint a T. É. K. előszavában Kant is mondja. E módszer, melyet Kant a philosophia módszerévé avat, a transcendentalis methodus. Jellemző rá, hogy nem a tárgyakra, hanem a tárgyakról való ismeretekre irányul, amennyiben azok a priori lehetségesek. Az ismeretet teszi tárgyává, de nem az ismeret kialakulásának lélektani kifejtését, hanem az ismeret lehetőségének logikai magyarázatát keresi. Miután pedig az ismeret logikai magyarázatát kutatja, szükségképp eltekint az ismeretek tartalmáról, pusztán azoknak érvénytadó formáit vizsgálva.

Míg a Tiszta Ész Kritikájában az ismeret lehetőségének igazolása a transcendentalis kutatások célja, a Gyakorlati Ész Kritikájában az erkölcsiség magyarázata válik problémává. A T. É. K. főkérdése: hogyan lehetséges az ismeret? A Gy. É. K. főkérdése: hogyan lehetséges az erkölcsi törvény? Ugyanaz az ész, mely az ismerés területén mint theoretikus funkció, a cselekvés területén mint törvényhozó funkció működik s szabályozza a cselekedetek erkölcsi megítélését. A Gy. É. K., amint ezt Bartók műve nem ritkán előjövő téves értelmezésekkel szemben kiemeli, nem új erkölcsiséget prédikál, nem ad új erkölcsant. hanem a

törvényhozó ész factumaként adott erkölcsiség megértésére, azoknak a feltételeknek felkutatására vállalkozik, melyek mellett az erkölcsiség megismerhető. A Gy. É. K. az erkölcs philosophiája, az ethikai érték ismeretelméleti alapvetése, melynek körében az emberi ész legnagyobb kérdései kerülnek kellő megvilágításba: autonómia, szabadság, intelligibilis világ, mint az erkölcsi törvény előfeltételei, ill. szükségszerű postulatumai. Az ész eszméi, melyek az ismerés területén pusztán regulatív jelentőséggel bírnak, a praktikus ész postulatumai által mint „ész-hit” tárgyai adatnak a gyakorlati ész által feltárt metaphysika régióiban. Miként a Tiszta Ész Kritikája és a Gyakorlati Ész Kritikája ismeretelméleti kutatásokat tartalmaz, amaz az ismerő, emez a cselekvő észnek problémáját világítva meg, úgy a kanti philosophia harmadik főműve, az Ítéelő erő Kritikája is ismeretelméleti alkotás, mely a műalkotás és a teleologia problémáira vonatkozó ismeret „egyetemes érvényű és szükségképi elveit, az illető problémákra vonatkozó ismeret lehetőségének és érvényességének alapjait mutatja ki”.

Kant philosophiája, mint a fenti pár sorból is kitűnik, a maga egész rendszerében táruul az olvasó elé Bartók e tanulmányaiban Kant három főkritikai munkája fonalán. E tanulmány feltűnteti azokat a logikai mozzanatokat, melyek e három alkotást egységes philosophiai rendszer tagjaivá kapcsolják össze s ez összefüggésben a philosophia örök problémáit, amint azok Kant szellemében megoldásra jutottak. Kant philosophiájának és a Kant-irodalom gazdag anyagának alapos ismerője és kutatója vezet rá e műben a kanti philosophia alapfogalmainak és összefüggéseinek tisztázására. A rendelkezésére álló szűk kereteken belül Kant philosophiája alapgondolatainak ismertetése mellett nyomatékosan rámutat a szerző azokra a főbb tévedésekre, melyek Kant egyes koncepcióit követték és követik (pl. Kant gyakran kifogásolt rigoristikus moráljánál, mely *állítólag* a boldogság fogalmával összeférhetetlen, holott Kant szerint „az erény tökéletes jó csak úgy lehet, ha még a boldogság is hozzájárul”. Természetesen az erény feltétel, a boldogság következmény, amely függ az erénytől, de az erény nem tőle, stb.).

A Függelékben áttekintő képet nyer az olvasó a Kant-magyarázat irányairól, Kant főbb philosophiai iratairól, a Kantra vonatkozó fontosabb irodalommal együtt. Ez irodalom ismertetésében külön figyelmet érdemel a „Kant hatása Magyarországon és a magyar Kant-irodalom” című fejezet, melyben a szerző feltűnteti azt a mély hatást, melyet Kant szelleme a magyar elmélkedők munkásságára mindenkor gyakorolt. A philosophia iránt érdeklődők (szakkutatók és a philosophiát olvasó közönség egyaránt) legnagyobb örömmel kell, hogy fogadják e művet, mely valóban nagy hézagot pótol a magyar philosophiai irodalomban s mélyen lehet sajnálni, hogy ez eredetileg „széles alapokon nyugvó és részleteket is figyelmesen vizsgáló Kant-monographia csak népszerű és sűrített formában”, rövid összefoglalásban jelenhetett meg.

Varga Sándor.

## KURZE INHALTSÜBERSICHT.

### Das ethische Problem des Bösen.

Es ist ebenso unmöglich, das Böse als absolute, wirklichkeitsfreie Wertobjektivität zu denken, wie dasselbe als wertfreie Wirklichkeitsobjektivität aufzufassen. Die Zerspaltung der Bedeutung des einen, übergegensätzlichen absoluten Wertes in die als absolute Wertqualitäten gedachten Bedeutungen des Absolut-Guten und Absolut-Bösen schließt einen unlösbaren Widerspruch in sich. Wenn das Absolut-Gute und das Absolut-Böse als in gleicher Weise absolute ethische Werte objektiv sein könnten, so wäre der absolute ethische Wert mit seinem kontradiktorischen Gegensatz gleichbedeutend, was undenkbar ist. In diesem Falle machte nämlich eben die Absolutheit der gegensätzlichen Wertqualitäten einen höheren einheitlichen Wertbegriff, der die beiden sonst gegensätzlichen Qualitäten als in einem identischen Sinne ethische Wertqualitäten umspannte und so in ihrer Gegensätzlichkeit erst ermöglichte, undenkbar. Das Böse ist aber auch als wertfreie Wirklichkeitsobjektivität unmöglich, denn die wertfreie Naturwirklichkeit ist ethisch indifferent, wogegen das Böse wesentlich ethisch relevant ist.

Erst die Objektivität der *wertvollen Wirklichkeit* ermöglicht die Objektivität des Bösen. Das Böse ist somit weder aus der Objektivität des absoluten ethischen Wertes, noch aus der Objektivität der bloßen Wirklichkeit ableitbar. Wohl hat aber sowohl der absolute ethische Wert, als auch die objektive Wirklichkeit eine *konstitutive Funktion* in der Objektivität des Bösen, da erst die wertvolle Wirklichkeit die konstitutiven Bedingungen des Bösen in sich vereinigt, diese aber ihrerseits sowohl den absoluten ethischen Wert, als auch die bloße Wirklichkeit zu ihrer konstitutiven Bedingung hat.

Es gibt eine Wirklichkeit, deren ethische Relevanz und Werthaftigkeit über jeden Zweifel erhaben ist. Die ethische Relevanz des *Menschen* ist mit seiner — positiven und negativen — ethischen Zurechnungsfähigkeit gleichbedeutend. Ethisch, und zwar gegensätzlich zurechnungsfähig sein heißt aber ethisch frei sein. Inwiefern die so verstandene ethische Freiheit die metaphysische Freiheit des Menschen — den sogenannten „freien Willen“ — voraussetzt, steht hier nicht zur Frage. Die Objektivität der ethischen Freiheit des Menschen versichert die Objektivität der ethischen Relevanz und Werthaftigkeit der Wirklichkeit.

Es wäre aber ungenau, die wertvolle Wirklichkeit ganz allgemein als den Ursprung des Bösen zu bezeich-

nen. Es gibt einen Begriff der wertvollen Wirklichkeit, der das Böse ebenso ausschließt, wie das absolute Getrenntsein des Wertes und der Wirklichkeit. Die *absolut wertvolle Wirklichkeit* könnte nicht mehr alternativ, gegensätzlich wertvoll, könnte nicht mehr ethisch meßbar, ethisch frei sein. Es ist gegenüber dieser Wirklichkeit nur eine konstitutive, aber keine regulative Funktion des ethischen Wertes denkbar. In der ethischen Werthaftigkeit des Menschen ist dagegen die *Polarität* und die *Relativität* der Werthhaftigkeit wesentlich. Die Güte eines unendlich guten Wesens ist notwendig; die Güte des Menschen aber ist ein wesentlich *positiver* Wert, bedingt durch seine Fähigkeit, auch böse sein zu können. Unendlich gut sein heißt ethisch absolut wertvoll sein; positiv gut sein heißt ethisch frei, ethisch relativ werthhaft sein. In dieser ethischen Freiheit des Menschen, also nicht allgemein in der ethischen Werthhaftigkeit der Wirklichkeit, sondern erst in der Objektivität der *relativ* wertvollen Wirklichkeit liegt der Ursprung des Bösen. Das Böse wurzelt in der ethischen Freiheit des Menschen, ist etwas durch und durch Menschliches. *Das Böse hat nur relative Wertobjektivität.*

Wenn so die *Möglichkeit* der relativen Wertobjektivität des Bösen dargetan werden kann, erhebt sich die Frage, ob auch seine *Notwendigkeit* beweisbar ist? Mit dieser Frage ist jedoch das *ethische* Problemgebiet des Bösen überschritten. Es bleibt eine ewige *metaphysische* Frage, was der *Sinn* des Bösen in der Welt ist? Könnten wir beweisen, daß die Werthhaftigkeit der Wirklichkeit nur in der Form der relativen, polaren Werthhaftigkeit möglich und somit das Böse notwendig ist, so wäre die *Rechtfertigung* des Bösen zwar erreicht, aber mit dem Beweis seiner *Notwendigkeit* hätte es gewissermaßen auch seinen ursprünglichen Sinn eingebüßt. Vom Standpunkt der Wertrelativität des Bösen läßt sich jedoch der Sinn des Bösen mit einem Vorbehalt verstehen. Das Böse ist sozusagen der *Preis* der ethischen Freiheit des Menschen. *Wenn* die Werthhaftigkeit der Wirklichkeit nur in der Form der Freiheit möglich ist, *wenn* der Weg zum ethischen Wert für die Wirklichkeit nur durch die Freiheit offen steht, dann ist es ethisch richtig, daß das Böse möglich ist. Diese Voraussetzung ist freilich nicht zu beweisen und so bleibt die Metaphysik des Bösen ein bloßes Ahnen, ein fragmentarisches Wissen.

## Die religiöse Bedeutung des plotinischen νοῦς-Begriffes.

VON M. TECHERT.

Nachdem in der Einleitung die historischen Ansätze zu der Entwicklung des plotinischen Nous-Begriffes bei Platon, Philon, Plutarch von Chaironeia und bei Numenios eingehend behandelt wurden, befaßt sich der Autor mit der *Licht-, Leben- und Schöpfer-Bedeutung* desselben Begriffes. Aus diesem Standpunkte gesehen, weist dieser Begriff grosse Verwandtschaft mit dem gleichnamigen hermetischen Gottes auf. In Verbindung und auf Grund der Reitzenstein'schen Untersuchungen, wird *der plotinische Nous mit dem der Hermetik verglichen und die Ähnlichkeit der beiden Gedankensysteme dargelegt*. Zur Erklärung der überwiegenden Rolle des Lichtes in dem religiösen Inhalte des Nous-Begriffes wird die *Astraltheologie* des ausgehenden Altertumes herangezogen.

Ferner wird der Nous auch *Gott und Gottessohn* — παῖς, κόρος — genannt, welche letztere Benennung unzweifelhaft platonischen Ursprunges ist. Nachdem diese Hypostase sich als eine persönliche Gottheit erwiesen hatte, wird sie noch als *Schöpfer des Alls* dargestellt. Mit der Schöpfung der sinnlichen durch die intelligible Welt hängt die ebenfalls berührte plotinische *Logos-Theorie* zusammen. Endlich hatte sich der Nous noch als *Inbegriff und Personifikation der Wahrheit* erwiesen, weil in ihm Denken, Sein und Gedachtsein zusammenfällt.

Als Endresultat dieser Untersuchungen stellte sich eine interessante und merkwürdige *Übereinstimmung zwischen den christlichen Logos- und der plotinischen Nous-Spekulationen* heraus. Diese Übereinstimmung und damit auch die Grundrichtung unserer Abhandlung wird durch das Kap. 9 des VII. Buches der augustinischen Konfessionen schlagend bestätigt.

## Über eine neue Eigenschaft der Geruchsempfindungen.

VON DR. ANDOR JUHÁSZ.

Erfahrungsmäßig und experimentell stellte ich fest, daß in der Geruchsempfindung eine unmittelbar gegebene, weiter nicht analysierbare Eigenschaft aufzufinden ist, welche am besten mit dem bildlichen Ausdruck: „*Geruchshöhe*“ bezeichnet werden kann. Neben der *Qualität* im bisherigen Sinne muß also auch eine *Höhe* der Geruchs-

empfindung unterschieden werden, indem es für unser Bewußtsein (gleich wie im Bereiche der *Tonempfindungen*) tatsächlich tiefe und hohe Gerüche gibt und zwischen den beiden Extremen eine Fülle von Zwischenstufen.

Die Versuche wurden mit 6 Vpn. angestellt. Ich benutzte als Riechstoffe 12 organische Verbindungen: Amylacetat, Anisaldehyd, Benzaldehyd, Benzylacetat, Bornylacetat, Diphenyläther, Eugenol, Geraniol, Phenylacetaldehyd, Safrol, Salizylsäure-Amylester und Zimtaldehyd. Mittels der *Konstanz-* und der *Herstellungsmethode* wurde eine Art *Geruchsskala* gebildet, in welcher ein Glied immer höher ist als das vorhergehende. Bornylacetat, Diphenyläther, Amylacetat, Benzylacetat und Eugenol wurden immer hoch, Salizylsäure-Amylester, Anisaldehyd, Benzaldehyd, Zimtaldehyd und Safrol mittelhoch, Geraniol und Phenylacetaldehyd tief empfunden. Und zwar: Bornylacetat hat den höchsten Geruch, Amylacetat liegt vermutlich, nach der Mehrzahl der Aussagen, zwischen Bornylacetat und Diphenyläther. Benzylacetat und Eugenol sind etwas tiefer als Diphenyläther. Anisaldehyd und Benzaldehyd sind höher als Salizylsäure-Amylester, Zimtaldehyd und Safrol sind tiefer als Salizylsäure-Amylester, aber höher als Geraniol. Phenylacetaldehyd ist der tiefste Geruch.

Es ist zu vermuten, daß auf physikalischem Gebiete vornehmlich die *chemische Konstitution* des Riechstoffes ist, die die Geruchshöhe in irgendwelcher Weise beeinflusst. Sowie eine Änderung der Schwingungszahl eine Änderung der Tonhöhe mit sich führt, so kann vielleicht eine Änderung der chemischen Struktur mit einer Änderung der Geruchshöhe verbunden sein. *Eine Untersuchung dieser vermutlichen Korrespondenz ist im Gange.* Was nun die physiologische Seite der Frage anbetrifft, so würde ich mir heute, in Anbetracht der Kürzlichkeit unserer Kenntnisse bezüglich der Differenziertheit des Geruchsorganes, überhaupt kein Urteil gestatten. Es ist nicht ausgeschlossen, daß gerade die genauere und richtigere Erkenntnis der psychologischen Eigenschaften der Geruchsempfindungen zu entsprechenden Forschungen auf anatomischem, histologischem und physiologischem Gebiete Anlaß geben könnte.

## Das Problem des Wesens.

VON JOSEF SOMOGYI.

Der geschichtliche Überblick unseres Problems zeigt, daß das Wesen einer der unklarsten, geheimnisvollsten Begriffe der Philosophie ist. Es wird gewöhnlich für *etwas*

*mystisches, an sich Seiendes* gehalten, das bald als etwas Reales, bald als ein ideell Existierendes oder als das vollkommenste Ideal aufgefaßt wird. Die mystische Unklarheit, die unser Problem umgibt, rührt größtenteils daher, daß die *Äquivokationen* des Wortes Wesen nicht genügend beachtet werden. Der Zweck der vorliegenden Untersuchung ist, diese Äquivokationen zu erklären, die verschiedenen Deutungen des Wesens zu beurteilen.

Das Wesen hat vor allem eine zweifache Bedeutung. Es bedeutet einerseits den Träger der veränderlichen Eigenschaften, das bleibende, unveränderliche im Wechselnden, andererseits ist das Wesen dasjenige, was in den verschiedenen Einzelnen gleichförmig, allgemein ist. Das erstere wollen wir *ontologisches Wesen*, das letztere *spezifisches Wesen* nennen.

Das ontologische Wesen zerfällt wieder in zwei Klassen; diese sind das *metaphysische* und das *physische Wesen*. Das erstere ist der letzte Träger der wechselnden Akzidenzen, die Substanz, die nur absolut unveränderliche Attribute hat. Das letztere ist das konkret Gegebene mit den bloß relativ unveränderlichen Qualitäten.

Das spezifische Wesen kann auch in zwei Klassen eingeteilt werden: in die des *phänomenologischen* und des *begrifflichen Wesens*. Das phänomenologische Wesen ist dasjenige, was in jeder Wahrnehmung eines Dinges oder einer Klasse von Dingen gemeinsam ist, ohne dem das Ding nicht vorgestellt werden kann. Da nehmen wir das Ding so, wie es für die Wahrnehmung unmittelbar gegeben ist, also ohne jeden metaphysischen Hintergrund oder erkenntnis-theoretische Voraussetzung.

Das begriffliche oder logische Wesen ist dasjenige, was durch den Begriff gemeint wird. Da haben wir zwei *Mißdeutungen* zu erklären. Erstens wird von einigen Philosophen für jedes Ding ein *ideales Wesen* angenommen, das, ganz unabhängig von jedem Sein und Denken, als ein raum- und zeitloser Gegenstand ideell existiert. Die nähere Untersuchung zeigt aber, daß für die Seienden außerhalb des ontologischen und phänomenologischen Wesens noch ein drittes, ideales Wesen anzunehmen überflüssig und irreführend ist. Zweitens ist es ebenso irreführend, wenn das Wesen für ein *vollkommenes Ideal* gehalten wird, was bloß *sein sollte* und nicht für dasjenige, was tatsächlich ist.



## HERBART.

— Elnöki megnyitó a M. Filoz. Társaság 1926 ápr. 20-án tartott közgyűlésén, születésének 150-ik évfordulója alkalmából. —

---

A XIX. század első évtizedeiben a német idealizmus: *Fichte*, *Schelling* és *Hegel* gondolatvilága uralkodik s nemcsak Németország szellemi életét irányítja, de európai hódító körútra is indul. A század második felének antimetafizikus hangulata azt a nézetet terjesztette el, mely ma is még sok hívet számlál, hogy ez irányzat merőben romantikus csapongás, mintegy mámor: a kutató emberi szellemnek, mely után csak egy bizonyos megcsömörlés és keserű kiábrándulás maradt meg.

Ma, midőn a bölesészettörténeti kutatásban is a sivár és rövidlátó empirizmusból mindjobban kibontakoznak, többé nem oszthatjuk e nézetet. Mentül inkább megértjük a filozófia multját, annál több, nagy összefüggést pillantunk meg az örökérvényű görög gondolat s a későbbi fejlemények között. Mindjobban felismerjük, hogy a német idealizmusban is hellén tanítások támadnak fel újra s teremnek újból virágokat és gyümölcsöket. E gyümölcsök, mint ilyenek, nagyrészt nem voltak közvetlenül élvezhetők; de korán lehullván, így is megtermékenyítették a talajt s új, maradandóbb értékű vetést készítettek elő: a modern, józanabb idealisztikus filozófiát.

Hogy csak egy rövidke példával illusztráljam a mondotakat, *Hegel* azon tanítására utalok, mely szerint a levés (Werden) a lét (Sein) és a nem-lét (Nichtsein) szerves egysége. E sokat gúnyolt, mert meg nem értett gondolat azt jelelti, hogy abban ami változik, mindig két mozzanatot találunk: egyrészt azt, ami *már* megvalósult, másrészt azt, ami *még* nem realizálódott, de *lehet*, hogy meg fog valósulni. Ez utóbbit nevezi Hegel *nemlétnek*, s valóban: ily nemlétező fogalom nélkül a változás fogalma nem konstruálható meg. Nos, e tanítás nem egyéb, mint *Platon* és *Aristoteles* gondolatának újraéledése. Az előbbi a *Sophistes*-ben már kimondja, hogy a nemlét fogalma nélkül alig lehet a létezőt megismerni; az utóbbi pedig már nyíltan hirdeti, hogy a változás egyaránt involválja a megvalósultság és a lehetőség fogalmait.

A német idealizmus szertelenségei ellen kétrendbeli reakciót látunk felmerülni már a XIX. század első évtizedeiben: *Schopenhauer* és *Herbart* tanításait.

Az előbbi különösen Hegel intellektualizmusának üzen hadat, midőn a világ ősprincipiumát nem az észben, de a vak világakarásban jelöli meg. Herbartnak nincs kifogása ez intellektualizmus ellen, sőt azt a maga részéről még nyomatékozza, de nem követheti ama merész metódust, mely a világkonstrukció megkapó perspektívájától elragadtatva, úgyszólván nyakló nélkül rohan a mindenség egysége megragadásának útján. Így tekintve Herbart filozófiája is korának gyermeke: nem abszolút, de csak részleges ellenzéke a német idealizmus nagy gondolatainak, ahogy ma már Schopenhauer-ról is tudjuk, hogy ugyanannak az iránynak egy mellékhatását képviseli.

*Herbart János Frigyes* 1776-ban születik és 1841-ben hal meg Kant utódaként a königsbergi egyetem filozófiai tanszékén. Főbb filozófiai művei a múlt század első évtizedeire esnek: a *Hauptpunkte der Metaphysik* (1806), *Allgemeine praktische Philosophie* (1808), *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (1813), *Psychologie als Wissenschaft* (1824–25), *Allgemeine Metaphysik* (1828–29). Amí az olvasónak e művekben elsőben is feltűnik *Fichte*, *Schelling* és *Hegel* könyveivel szemben, az fejtegetéseiknek rendkívüli világossága, módszeressége és hűvössége. Rögtön érezzük, hogy ismét a sokratikus hagyományok szerint filozofálunk, azaz: soha egy fogalomtól vagy tételtől nem mondunk búcsút anélkül, hogy azt gondosan és minden oldalról ne világítanók meg. Herbart mitsem akar tudni az „intellektuelle Anschauung” nevében elkövetett logikai salto mortale-kről, melyek ma ismét divatba jöttek az ú. n. „intuitio” fogalmának meglehetősen önkényes használata révén. Bölcselőnk lépésről-lépésre halad, óvatosan és szilárdan — és sikerül is oly megállapításokra jutnia, melyeket bár némileg megront az egyoldalú matematizmus —, de mégis mélységesen tanulságosak.

A metafizikában Herbart egészen közel jut Leibniz monadológiájához. A létezés fogalmából indulva ki, a „vonatkozások módszerével” azt kutatja, hogy miképen küszöbölhetők ki empirikus fogalmainkból az ellemondások. Végül arra az eredményre jut, hogy a létező világ *realek*-nek nevezett egyszerű lényekből áll, amelyekben *önfenntartási* törekvést kell feltennünk. Herbart reale-ja megfelel Leibniz monas-ának, ha nem is fődí azt teljesen: éppoly anyagtalan és egyszerű mint emez, éppúgy nem merőben passzív, hanem konatussal bír mint a monas. De a monas fogalma gazdagabb; benne az egyéniség, a lelki tükrözés és a tökéletesedési, azaz mint ma mondjuk: fejlődési tendencia is van. Ezért inkább alkalmas a modern evolúciós világkép metafizikai alépitményének, mint Herbart kissé schematikus realeje. Leibniz monas-a mé-

lyebb és gazdagabb koncepció, mert közelebb áll Aristo-  
teles entelegeia-fogalmához, mellyel maga Leibniz hozza  
kapcsolatba.

Ami Herbart nagy érdeme marad, hogy a zavaros és  
némileg deklamáló monizmus és panteizmus korában a  
pluralizmus mellett foglal állást. E tekintetben, úgy lát-  
szik, kiváltképen az a körülmény befolyásolta, hogy a  
valóságban *küzdelmet* látott minden téren: úgy a termé-  
szeti történetekben, mint a lelkiéletben. A mindenség  
tehát nem lehet *eggyazon* szubstancia megnyilvánulása, ha-  
nem *több* szubstancia iparkodik benne érvényesülni. E meg-  
állapítást azonban bölcselelünk drága áron fizette meg:  
ennek nyomán törekedett ugyanis arra, hogy egy *kozmi-  
kus mechanikát* tegyen mindennemű ontológiai magyará-  
zatának alapjául. Még ez nem lett volna veszedelmes,  
mert hiszen valóban szükség van arra, hogy az érvénye-  
sülni törekvő szubstanciák kölcsönhatását valamely *me-  
chanikoform* elmélettel megmagyarázzuk. Baj csak akkor  
keletkezett, midőn Herbart reale-elmélete alapján a lelki-  
életet is atomizálta s a lélektani magyarázatba a mate-  
matikát iparkodott bevezetni, holott a lelkiélet merőben  
*qualitativ* természete teljesen ellenkezik a matematika  
tisztán *quantitativ* jellegével.

Szerencsének mondhatjuk, hogy etikai térre nem  
vitte át Herbart e ferde mathematicizmust. Kritiku-  
sai szemére vetették, hogy erkölestana független meta-  
fizikájától; ha ez következetlenség — amiről egyéb-  
ként vitatkozni lehet —, úgy azt igen szerencsés in-  
konzekvenciának kell mondanunk. Bölcselelünk az etikai  
eszméket — párhuzamba hozva az esztétikai értékelések-  
kel — bizonyos *tetsző* viszonylatokból vezeti le, melyek az  
emberi akaratok között állhatnak fenn. Itt is oly gondo-  
latok gazdag bányájába lépünk, mely még koráutsines  
kellőleg kiaknázva.

Nem véletlen, hogy Herbart egyúttal a *modern  
pedagógia* megalapítója (Allgemeine Paedagogik 1806.  
Umriss paedagogischer Vorlesungen 1835). Első tekin-  
tetre ugyan meglepőnek látszik, hogy tiszta teorétikus  
létére, ki még az akarati viszonyok felismerését is merő  
relatív-elméleti belátásokra vezeti vissza, a világnézet  
gyakorlati alkalmazásával: a neveléssel oly sokat foglal-  
kozott. Ámde épp Herbart filozófiája a *küzdelemben* látja  
a világ jelenségeinek végső magyarázatát. Mi sem termé-  
szetesebb, mint hogy azt, amit az emberről és a világról  
igaznak tartott, maga is a gyakorlati nevelés reformjá-  
val akarta oly harczi eszközzel felruházni, mely majdan  
diadalra juttatja az emberi élet értelméről vallott taní-  
tását. Ez elmélet lényege az, hogy életünk amnyit ér,  
amennyi erkölcsiség valósul meg benne. Pedagógiájának

alapgondolata, hogy az nevel valóban, ki jobbakká és nemesebbekké tesz bennünket, mert a nevelés célja csakis a „Charakterstärke der Sittlichkeit“ lehet, amelynek az oktatást is alá kell rendelnünk. A Szentírás ama mély intelmét követi Herbart, mely szerint mit ér e világ minden kincse és tudománya, ha emellett lelkünket elveszítjük. Neveléstanának maradandó magva épp az, hogy nincs tanítás nevelés és nevelés tanítás nélkül s hogy nevelni annyit tesz, mint a múlandó embert az erkölcsi eszmék örök világának szolgálatába állítani. Ez alapjában platonikus gondolat s talán nem véletlen, hogy *Herbart* tanári székfoglalóját (*De Platonici systematis fundamento commentatio* 1805) épp Platon filozófiájának alapgondolatáról tartotta, hogy azután azt pedagógiájába, mint nemes életfölfogásának koronájába, időtlen-időkgig ragyogó drágakőként beleillessze.

A magyar szellemi életre is kiváltképen neveléstudománya hatott. Vezető pedagógusaink sokat tanultak, tanulnak s remélhetőleg fognak még tanulni tőle. Mert e pedagógia minden fogyatékosága s sok szempontból való elavultsága mellett is megérteti velünk azt a mély igazságot: csak a Jóságnak van soha el nem múló értéke, s igaz emberré is csak abban a mértékben válhatunk, amint az örök plátói áradón megvalósulását szolgáljuk e földön.

Abban a reményben, hogy a magyar nevelés és a magyar gondolat továbbra is ihletet fog meríteni Herbart e nagy tanításából, a Magyar Filozófiai Társaság közgyűlését megnyitom.

*Pauler Ákos.*

## A DUALIZMUS DOSZTOJEVSZKI VILÁGNÉZETÉBEN.

Írta: RITOÓR EMMA.

A Dosztojevszki műveinek rendkívüli hatását a legújabb kor gondolkozására a róla megjelent esztétikai és filozófiai ismertetések nagy száma is bizonyítja és habár íróik gyakran ellenmondanak egymásnak, azért egyik sem vált feleslegessé gondolkozása rejtélyeinek magyarázatára, mert eddig senki sem tudta teljesen kimeríteni minden gazdagságát, nem tudott eljutni teljesen mélységeibe. Annak, aki először olvassa műveit, túlzásnak tűnhetik fel ez az állítás, mert regényeinek tárgya és stílusa is — amennyire a fordításokból meg lehet ítélni — egészen egyszerűnek látszik; de ez a megdöbbenő egyszerűség annyira jellemző, esodákat feltáró és látnoki, hogy minden más ki-fejezés üressé válik mellette. Ezzel az egyszerűséggel vezet regényeiben a poklokra, tisztító tűzön és égen keresztül, mint Dante, s ha ő a középkor eszméinek utolsó fellobban-tója volt, hogy fényt vessen a további útra, Dosztojevszki egy meggyötört, meghasonlott, harmoniáját kétségbeeset-ten kereső kultúra bevilágító szövétneke, mely szikráit a jövőbe szórja.

Gondolatainak egész élete munkájában megnyilatkozó fejlődése vezeti magyarázóit, hogy regényeiben a filozófiai egységet keressék, de érdekes az is, hogy formai, esztétikai szempontból mennyire tökéletes kiteljesedése filozófiai meggyőződésének ez az írói megnyilatkozás. Nem könnyű azonban ezt a filozófiai alapot világosan megállapítani, hiszen ennek a lángésznek az az óriási alkotása, mely regé-nyei összességében áll előttünk rengeteg szereplőjével és azoknak minden problémájával, még egyenkint is alig át-foghatónak látszik, egészében pedig mint egy világ vár reánk: az emberiség kaotikus szenvedésében, bűneiben, megtisztulásában: ez a kaosz csak benső átéléssel rendező-dik lassankint kozmosszá világnézete alapján, melynek gyökerei a pokolba, ágai az égbe nyúlnak, de úgy, hogy pokol és ég egyaránt az emberi lélekben rejlik. Ezért reális és ugyanakkor mégis misztikus ez a világ.

Élete éppen olyan viharos, képtelen, szenvedélyes, misztikus és tragikus, mintha egyik regénye volna, de minden sorsszerű rázkódtatást legyőz fanatikus életszere-tete; betegségében számtalanszor átéli a felmagasztosult

elragadtatás és utána mindjárt a halál ízét. Saját lénye, éppen úgy, mint regényeinek szereplői, folytonos fejlődés, önmaguk felfokozása útján törnek előre ezer összeütközés között és félbemaradt utolsó műve mintha azt szimbolizálná, hogy a halállal szemben sincs lezártság, az út a végtelenbe, az örökkévalóságba visz tovább. Ez a hallatlan mozgalmasság — pihenés, nyugalom, harmonia nélkül — éppen a harmonia felé törekvésből, problémáinak szellemi motorikus erejéből származik, mely embereit addig hajszolja, míg gondolataik szenvedélyekké válnak és logikájuk, dialektikájuk égető szenvedéssé. Ezeknek az embereknek sejtelmek többet jelentenek a tudásnál, tudásuk pedig démoni láz és fellázadás; az atheista rajongó hittel tagad, a szent gyermeki egyszerűséggel csak szeret — de a legtöbbje hisz és tagad, szeret és gyűlöl egyszerre. Lelkükben a mindenség dualizmusa máglyát gyújtott, melyben állandóan égnek; mert ha minden lélek Isten gyermeke, a mennynek egy szikrájával, mely örök honvágygal égeti a földfeletti után, ugyanakkor a romboló erő egy lehelete is érte a pokolból, mely démoni lánggá szítja a szikrát önmaga ellen és ezért a lélek a pokollal is rokon. Akik csak tüzét érzik a lángnak, de nem világosságát is, azok keresik önmagukat okoskodásban, bűnben, kiesapongásban, bűnbánatban és ez az önmaguk keresése csigázza fel életindulataikat; meg akarják tudni, hogy kik és mennyit érnek, ezért keresik a merést, a tettet, még ha ez a tett bűn volna is.

Dosztojevszki írja az orosz lélekről — és ez a legtöbb alakjára is jellemző —, hogy „csábítja a szédülés, a misztikus rémület vágya, mintha azt akarná mondani magának: én is voltam ezen a csúcsen... a saját romlása felett érzett pokoli megelégedettség ez. az elragadtatás saját merészségétől, a lélekzetrabló kívánság, hogy a mélység felé hajolva halálos szédületét érezhesse...” Az emberek a hit és hitetlenség mélységei felett tántorognak ugyanabban a pillanathban, de azért hívó és tagadó, gyűlölő, szerető, szent és bűnös egy beteljesedés, egy név után liheg, ha öntudatlanul is: Isten a végső cél, kihez mindig és minden úton közelednek. Mert minden gondolat és tett Istenhez vezet, még a bűn is, csak hogy a bűnös lélek meghasonlástól martan, vakon tántorogva, tövisektől verve halad felé, amíg a megalázkodás és szenvedés útján megtalálja. Ezért a lélek öntudatlanul keresi ezt az utat, szereti a szenvedést és végre csak ebben boldog.

A Dosztojevszki világnézetére végső kifejlődésében az utolsó regényei a legfontosabbak, ezekben fejezte ki magát mint író és mint gondolkozó a legteltesebben. Mert regényeiben a filozófiai gondolkozás egyre nő, tágul és mélyül, a problémák látszólag mindig szétágazóbbak lesz-

nek, de tulajdonképpen mindig erősebben hajolnak össze a megoldás felé. Ezek a problémák: hit és hitetlenség, jó és rossz, nemzet és világpolgárság, államforma és egyház, igazság és törvény, lélek és test, élet és halál — tulajdonképpen egyetlen problémát rejtenek magukban: a megváltás-kérdését. Ha nem művész, hanem filozófiai teremtő elme dolgozza fel, talán egy második Hegel-szisztémát kaptunk volna, de mindenesetre a hegelivel teljesen ellentétes világfelfogással. De nem lehet szigorú rendszerbe foglalni gondolatait, mint Hans Prager különben nagyon értékes könyvében tette (*Die Weltanschauung Dostojewskis*. 1923.), anélkül, hogy erőszakot ne követnénk el a művészettel szemben, mert a problémák és megoldások nem mint elvont eszmék lépnek fel logikai következtetésekkel, hanem mint emberi életekben megvalósuló gondolatok, érzelmek, akaratok.

Az említett gondolati fejlődés regényeinek formáját is mindinkább megváltoztatja, anélkül, hogy a formai eltolódás a regényt esztétikai síkjáról lebillentené, emberi életek és lelkek küzdenek előttünk a művészet formájában. Az eleinte monologizáló vagy levélforma, tehát szubjektív-lírai forma átmegy az epikaibb elbeszélő alakba, mely a probléma-ellentétek továbbfejlődésével, a dualisztikus összeütközés kiélézésével mindig nyugtalannabbá, komplexebbé válik, szétveti a regényforma ismert esztétikai kategóriájának különben is rugalmas keretét — nemcsak kiszélesül, hanem még inkább el is mélyül —, drámaibb szerkezetűvé lesz, mint ahogy benső formájában is lírikus-epikusból tragikussá nemesül. Shakespeare neve minden kommentátor gondolatában felmerül Dosztojevszkiel összefüggésben, aki szintén egy egész világot teremtett, de a Shakespeare-é a földi heroizmus világa, mely nagyszerűségében gyakran kozmikus magaslatra emelkedik, hol az összeütközés mindig ember és ember, ember és világ között folyik le. Dosztojevszkinél az összeütközés apriori kozmikus. De tragédia csak emberrel született meg, vagyis a kozmikus tragédia is csak emberi lelkeken keresztül éreztethető és éppen ezért Dosztojevszki minden regényének egyetlen tárgya az emberi lélek. Mint a pisai Campo Santo freskóján az angyal és ördög verekszik érte, de nincs meg nála a renaissance mesterek égi és földi kompozícióiban megjelenő kettős sík, melyet csak egy ujmutatás köt össze. A lélekben magában küzdenek Isten és Lucifer az uralomért és vallásfilozófiája kifejlett fokán, mintha minden egyes lélekben az egész emberiség vívná Jakob-harcát az Úrral. A sors nem az *egyén* erejének, erkölcesének, igazságának győzelmében vagy bukásában nyilvánul meg, hanem az egész emberiségnek mint az egyesnek sorsa a megváltás

vagy elkárhozás azon az úton, melynek végső célja Istenhez eljutás. Ez új és más heroikus világ, mint a Shakespeare-é.

Dosztojevszki annyira csak az emberrel foglalkozik, hogy szemére vetették közönyét a természet iránt. Igaz, hogy ritka nála a természetleírás, mert magától értetődően élnek az emberek milieu-jükkel együtt, és regényeinek drámai felfokozottsága sem engedi meg a sok leírást; de ahol szüksége van rá, mindig éppen drámai hatást ér el vele. Mintha a természet, főleg a falu és város osztozónék az isteni és démoni dualizmusában, nemcsak a regény hangulatában és ezért ilyen különleges előtérbe lépése rendesen sorsfordulatot is jelent. Egy nagyváros utcai élete, atmoszférája vagy egy kisváros sáros utcája nélkül, úgy érezzük, hogy az egész regény összeomlanék.

Mint említettem, Dosztojevszki művészi ereje filozófiáját emberi életékké alakítja át vagy helyesebben minden emberi életben látja filozófiai problémáinak rejtettebb vagy nyiltabb megjelenését. Az olvasó sem szavakban, teóriákban éli át a gondolatokat, hanem a lelkekben, „ils s'humanisent dans les personnages“, mondja André Gide (Dostoievski, 1923.), vagy Meier-Graefe: „tanítása nem kódex, hanem élő organizmus“ (Dostoevski, der Dichter 1926.). Az igazságnak ezt az élő kibomlását a lelkek mélyén, a legkisebb rezdüléstől a legkétségbeesettebb vonaglásig, megrendítően biztos látással, misztikus megérzéssel, határtalan szeretettel és mégis az objektivitás olyan kemény biztonságával tudta élénk állítani, hogy ezért sorozták a pszichológiai regényírók közé, ami ellen jogosan tiltakozott, mert az ő léleklátása nem pszichológia, hanem intuitív szemlélet, a legtisztább lényeglátás és mint Paul Natorp mondja, annyira nem logizálás, hogy éppen megfordítva, mintha azt akarná, hogy amit mint logikai, etikai, esztétikai, vallási kategóriákat fogtunk fel eddig, visszahelyezze a közvetlenség egyéni teljességébe, a lélek fel nem osztott és fel nem osztható eleven életébe. „Das unzerstückte Ganze des Menschseins“ az ő emberi ábrázolásának célja. (Fjedor Dostoevskis Bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrise, 1923.) Ezek a lelkek a szélsőségekben csapongának s ezért állították Dosztojevszkiről, hogy beteglelkű embereket rajzolt: pedig nála sincs több beteg, mint más író regényeiben s nem betegségük miatt szenvedélyesek ezek az emberek, hanem a szenvedély, a lelkiismeret, a végletek között hánykolódás teszi őket betegg. De semmiesetre sem tartja Dosztojevszki a betegséggel etikailag menthetőeknek a tetteket, nála minden mentség csak vallásetikai jellegű lehet.

Másik besorozása ellen a naturalisták közé Doszt-



jevszki szintén tiltakozott, midőn realistának vallotta magát; esztétikai felfogása egyenes ellentétben áll a naturalista iskoláéval, alakjai közt sok romantikus is van és a sorsszerűnek, a véletlennek szerepe regényeiben szintén romantikus rokonságot mutat; de ez a romantika sohasem elképzelt, ellenkezőleg a mindennapi élet démoni fantasztkusságát ő fedezte fel. Egy levele mondja: „Azt, amit legtöbbször fantasztkusnak és különösnek tartanak, előttem a valóság legmélyebb lényegének látszik. A mindennapi események száraz szemléletét nem tartom realizmusnak, sőt éppen az ellenkezőjének.“ Naturalista híre abból a külső megállapításból eredt, hogy a nyomor és szenvedés írója és ugyanezért nevezik pesszimistának is; de túlzás azt állítani, hogy csak nyomortanyákat, züllött embereket festett. A Démonok, a Félkegyelmű, a Karamazov részben előkelő, részben polgári környezetben folytak le. Különösen a magyar írók és fordítók véleménye vádolta túlzott pesszimizmussal és Kállay Miklós egyenesen a világirodalom legnagyobb pesszimistájának nevezi; a másik szélsőség Gide véleménye, ki fanatikus optimistának tartja (optimiste eperdue). A világnézetnek ez az emocionális jellege már szorosabban tárgyamhoz tartozik. Ha Dosztojevszkit mint egyént tekintjük, Gidének kell igazat adnunk levelei és az Író naplója nyomán, már pedig aligha lesz az egyén alkotásaival annyira ellentétben, hogy következtetést ne lehetne vonni saját életérzéséből a műveiben megnyilatkozó érzelmi megnyilvánulásra. A nagy ellentétet az író megítélésében az okozhatja, hogy némelyek regényeinek nem világfelfogását, hanem tárgyait tekintik döntő tényezőnek. Holott még ha a kétféle pesszimiztikus felfogást meg is különböztetjük egymástól, akkor sem alkalmazhatjuk egyiket sem reá. A hedonisztikus, mely az életben átéltető öröm és fájdalom aránya szerint értékeli az életet, a Dosztojevszkiéval egyenesen ellentétes világmegegrzés. Nála legrosszabb esetben is csak etikai pesszimizmus jöhetne kérdésbe, mely azt vitatja, hogy az emberiség etikailag, lelkiileg nem fejlődésképes. Ezt a sok tekintetben rousseaui gondolatot Dosztojevszki valamennyi regénye, filozófiai törekvése éppen cáfolni akarja az evangéliumi etikai optimizmusával. Akik pedig kényelemből kifogásolják a nyomor és szenvedés festését regényeiben, azok nem értik meg a művészt, ki egyáltalában nem akar mulattatni vagy a szokott értelemben vett esztétikai élvezetet adni olvasóinak, nem értik meg etikai és vallásfilozófiai problémáikhoz elkerülhetetlenül szükséges kegyetlenségét. Nem szabad elfelejtenünk, hogy nála a legmélyebb problémák átélési lehetőségéről és szükségességéről van szó s ezek nem járnak a hétköznapi nyugalomával, vagy

legalább is nem revelálja a mindennap embere és élete a *nem művész* egyéniség szeme előtt. Ezek csak nagy összeütközéseken belül forrhatnak ki, merülhetnek fel a lélek tudattalan mélységeiből és mivel szerinte a démoni tettek megváltása csak a szenvedés útján lehetséges, természetesen, hogy minden megváltandó ember tele van nála szenvedéssel. De ezek mellett a Dosztojevszki ideáljai a legtisztább lelkekben valósulnak meg, éppen olyan művészi tökéletességgel megteremtett életek, mint a gonoszak, bűnösök, démoniak. Ezért olyan veszedelmes a tiszta teória kivonása ebből az étellel tele költészetből; minden teorétikus levezetés erőszakot tesz a művészetten, éppen úgy, mint az életen, elhalványítja, sematizálja éppen azt, ami olyan megrázó erővel hat közvetlenségében, vagyis magát a művet meghamisítja. Ezt a kikerülhetetlen hibát minden magyarázónak, valamint közönségének el kell fogadnia.

A Bűn és bűnhődésben indul el a szent és démoni, vagyis az individuális és univerzális lélek a küzdelemre: a Démonok, a sátáni ész megszállottaival szemben a Félkegyelműben a szent önfeláldozása lesz tragikussá és — habár Dosztojevszki bizonyosan tiltakoznék a dialektikus feloldás feltevése ellen, — mégsem lehet másként látni, minthogy a Karamazov testvérekben van meg a harmonikus feloldásra, ha nem is a teljesség, de a világos utalás, az összes nagy problémák újra átélése és kifejtése után.

A démoni tehát Raszkolnikovval indul meg, akinek nem az a bűne, hogy embert ölt, hanem hogy elmélet, dialektikus bizonyítékok útján jutott egy teorétikusan megállapított tethez, melyet végrehajtott. „Merni akartam és öltem... azt akartam megtudni, nyomorult féreg vagyok-e vagy van jogom?” A hatalom, mint az egyéni szabadakarat következménye a cél, ezt pedig csak a mérés, a tett vállalása bizonyíthatja be. Napoleon sem tett egyebet, csak mert cselekedni. Napoleon vagyok-e vagy féreg, ezt csak a tett mérése dönti el s ezzel azt is, hogy az emberiség melyik osztályához tartozik valaki: a magasabbrendűekhez, akiknek nincsenek korlátaik, vagy a tömeghez. Ez a gyilkosság alapmotivuma. Az én túltengése, az individualizmus hatalomakarása logikai érvelései megerősítésére keres bizonytságot. Bűnhődése annak a belátása, hogy nem volt joga a méréshez: „Nem embert öltem én meg, hanem egy principiumot“, kínozza magát. Szenvédése nem lelkiismeretfurdalás, hanem teorétikus szégyen, az ész szenvedése, hogy nem volt igaza. Annak a büszkeségnek a sérelme, mely az individualista ember gondolkodásának érzelmi oldala, teszi beteggé még Szibériában is Raszkolnikovot, nem talál más bűnt magában, mint a balsikert. Pedig az érzelmi momentumok nem hiá-

nyoznak lelkéből. Szomorú kétségbeeséssel szereti családját, megérti a szenvedést — hiszen leborul Szónya előtt —, de ez a megértés nem tevékeny szeretet, csak schopenhaueri passzív részvét. És mégis ez az érzelmi alap elég ahhoz, hogy átvezesse az új ember feltámadásához. mikor saját bűne idegenné válik előtte s a dialektika helyét az élet foglalja el. Még várnak reá szenvedések, de a szenvedés megváltó ereje olyan erős, hogy csábítja a bűnöst a bűnhődés felé, óhajtja vele a vezeklést és ez lerombolja önös elzárkózottságát.

Ez az érzelmi momentum hiányzik a regény másik individualista alakjából. Szvidrigajlov realizmusában is fantomszerű, titokzatos alakja a regénynek: különös szomorú, szinte tragikus cinizmus árad minden szavából, pedig még valami babonás hite is van, csak minden fogalma lefokozott, ködös, szinte dohos. Az individualizmusnak valami rothadó megtestesülése, cinizmusa mögött titokzatos rettegésekkel tele, de ez is üres, tartalom nélkül kínozza, inkább mint fizikai rosszullétet érzi: mint utálatot saját énje iránt, melynek nincs útja kifelé, utálatot az élet, de a halál és a másvilág iránt is, minden pozitív érzelmi momentum nélkül.

Szvidrigajlov alakja vezet át a „Démonokhoz“, a démontól megszállottak, a nihilisták regényéhez, akiknek jellemzésében tagadhatatlanul tendenciát követett az író, de azért nagyon igazságtalan Meier-Graefe, mikor pamphletnek bélyegzi a regényt, mely különben is nagyon fontos éppen dualizmusa szempontjából, mert negatív jellemeit itt mutatta be a legszélsőbb típusokban. Borzalma és segélykiáltása az orosz nihilizmus ellen szoros összefüggésben van világnézetével, mert ezt a törekvést a démoni hatalomvágyra vezette vissza, az egyén uralkodási vágyára a többiek felett, vagyis az evangéliumi érzés legnagyobb ellentétére.

Az individuáció vagy démoni elkülönülés két emberi véglete a tökéletesen közönyös és az ateista. Ezt a két típust Dosztojevszki mérhetlen távolságra helyezi egymástól: az egyiket az abszolút közvetlen közelébe, a másikat a pokol kapujába már a földön. A közömböset, az abszolút démonit: Sztavrogint, az ember mivolta legmélyére taszítja, mint olyat, aki egy aljas állatóság és egy hőstett között tulajdonképpen nem talál különbséget. Ő a legkönnyebben félreérthető alakja Dosztojevszkiné, mert világfelfogásából kiszakítottan esetleg mint romantikus figura hat, pedig mint az abszolút démoninak élő megtestesítője egyike a legfontosabbaknak. Ez a titokzatos, mindenki előtt érthetetlen ember a születetten, sorszerűen démoni, az eleve elkárhozott, akinél az egyedülállás, a semmi emberhez nem tartozás, az individualitás

magányának borzalma olyan fokra hág, hogy még a hatalomvágy is lehull róla, mert még ez is emberek felé irányulás. Nagy hiábavaló erő, eszével és titokzatosságával hat másokra, akiknek képzeletében vezetőjévé lesz egy forradalmi csoportnak, holott ezt sem akarja, mert nincs benne igazi akarat, hiszen ez is kifelé törekszik az egyén elzárkózottságából. Démoni intellektuális lény, ki szuggesztív erejű dialektikájával unalomból, szeszélyből éppen úgy fel tudja kelteni Satovban az orosz hitet, mint ugyanakkor a Kirilov ateista teóriáit az örülésig fokozni, vagy Verhovenszkinnek a gyilkosság gondolatát szuggereálni. Pedig Sztavrogin nem akarja elvileg a rosszat, mert nem akar semmit, nem gyűlöl és nem szeret, nem istentagadó, mert ehhez is érdeklődés, sőt a tagadás iránti fanatizmus kell; egyáltalában nem állít és nem tagad, mert ő maga az élő negáció, nem nihilista, mert ő a nihil, légüres térrel körülvéve, melyben megfagy minden emberi felésugárzás. Ő az a lagymatag, se hideg, se meleg, akiről az apokalipszis beszél.

Dosztojevszki magát az ateizmust is dualisztikus beállításban vezeti elénk, melynek két pólusa Verhovenszki a nihilista hitetlenség üres negációjával és a Kirilov fanatikus ateizmusa. Verhovenszki kicsinyes, földhöz ragadt lélek, az individualista hatalomvágyból származó romboló ösztön, akit még a börtönből megszökött gyújtogató is megvet istentagadása miatt. Ő a démoninak esetleges, időleges megnyilvánulása, a démon „majma”, akivel az emberiségnek meg kell és meg is lehet küzdeni. Nem pusztul el, mert nem érdemel közös sorsot a metafizikai jellegű negativitással.

Egészen más a Kirilov ateizmusa. Sztavroginnal szemben csak mániákus, de szeretni tudó ember, mert ateizmusa annyira teorétikus, hogy nem függ össze lelke etikájával. Individualizmusa éppen olyan végzetesen magányossá teszi, mint amilyen Sztavrogin, de az ő magányossága tele van lelki küzdelmeinek lázas álmival. Ő az a fanatikusan hívő istentagadó, akit Tichon szerzetes mondása jellemez: hogy a tökéletes ateista a legutolsó lépcsőfokon áll a tökéletes hit előtt — akár átlépi azt, akár nem. (Ugyanaz a negáció ez, melyet egy másik híres ateista regényalak is képvisel: Niels Lyhne, a dogmatikus tagadó.)

Ezt a szenvedélyes tagadást Myskin hereeg így jellemzi a Félkegyelműben: „Az orosz, ha ateistává lesz, okvetlenül mint vallást hirdeti az ateizmust, mert ha elvesztette az otthoni talajt, siet egy másik parthoz, hogy azt megcsókolja.”

Kirilovból már első megnyilatkozásánál kisikolt a lélek szenvedése: „Én egész életemben csak egy dologra

gondolok... Egész életemben Isten kínozott.“ Metafizikai szenvedéssel állunk szemben, melytől az ész útján akar szabadulni, tehát éppen a démoni szellem eszközével. Tulajdonképpen ő a Raszkolnikov individualista gondolkodásának végletekig vitt folyamata, a racionalizmus örültsége és halálos konzekvenciája. Raszkolnikovnál a tett merése a szabadakarat bizonyítéka, függetlenül az erkölcsi megítéléstől; Kirilovnál a szabadakaratot a halál merése bizonyítja, függetlenül Istentől. Raszkolnikovnál az individualizmus az Übermenschig, Kirilovnál az emberistenig megy. Öngyilkossága végsőkéig vitt igyekezte a tagadásnak, önromboló racionális örület, ezzel szemben Sztavrogint saját emberietlen ürességének logikája taszítja az öngyilkosságba, melytől még egy második Szónya sem mentheti meg.

Míg a Démonokban a negatív alakokkal szemben nem áll pozitív, a Karamazov testvérekben a dualitás mindkét pólusa új erővel áll szemben, az összes problémák újrafelvetésével. Ez a család tagjaiban és tragédiájában az egész Oroszországot képviseli, sőt vallásfilozófiai szempontból az egész emberiség tragédiáját és egyedül lehető megváltását akarja éreztetni. Az atya önző individualizmusa valami groteszk borzalom jellegét ölti fel s az életakarás démoniságában nem élete folytatásának érzi gyermekeit, ellenkezőleg az élet földi folytatását más egyénben sérelemnek tartja saját életével szemben.

A Raszkolnikov és Kirilov problémái azonban a regény legérdekesebb alakjában, Ivánban merülnek fel újra a modern intellektualizmus szellemében; ebbe az alakjába vitt bele Dosztojevszki, a leánya tanúsága szerint, a legtöbbet saját lelki küzdelmeiből. Maga Iván euklidesinek nevezi azt a történelmi és természettudományi felfogást, mely semmi irracionálisat nem ismer el, annyira, hogy erkölcsi tisztasága is inkább a kultúr-ember lelki higiéne követelésének látszik, mint metafizikai vagy vallásos meggyőződésből eredő erkölcsösség. Gondolkodásának feszültsége a húr megpattanásának pillanatáig jutott: „kétségbeesésből játszik a dialektikával, de maga sem hisz benne“. Az Iván tragédiája a legtisztább intellektuális tragédia, habár sok érzelmi melegség is van benne s emellett annyira fiatal, hogy minden racionalista pesszimizmusán győzedelmeskedik ez a fiatal-sága. Életszomjúsága, mely ugyanabból a forrásból ered, mint testvéreinek, Dimitrinek az élethimnusz és Aljosának a hite az életben, egyrészt Karamazov (vagyis az orosz nép) természetéből, másrészt minden emberi fiatal-ságnak a természettel mélységesen rokon és hatalmas életösztönéből hajt ki, mely „saját fiatal életét szereti“ az életben. „Élni a logika ellenére is... az életet jobban

szeretni, mint az élet értelmét“, ez a pesszimistának nevezett Dosztojevszki hitvallása, az ifjúság örök életoptimizmusa. És ezen a ponton van a rés az Iván racionalizmusán is, ahol az ék be fog ütődni individualizmusába.

Iván Isten eszméjét elfogadja — jellemzően az eszméről beszél, nem megélt Istenhitről —, de nem fogadja el Isten világát, mert a szenvedések világa és ezért megérthetetlen. Igazságtalanságnak tartja nemcsak a földi, hanem a túlvilági életet is, mert lehetséges-e olyan örök harmonia, mely kárpótolhatja a világ összes szenvedéseit? Megválthatja-e az ártatlan gyermekek szenvedéseit és könnyeit? Még a megbocsátás is igazságtalanság, az anyának nincs joga megbocsátani gyermeke gyilkosának még az örök harmonia kedvéért sem. „Nem, Istent nem fogadom el“, mondja fellázadásában, „csak visszaküldöm neki a beléptijegyet, melyet ilyen drágán kell megfizetni“.

Az individualista igazságszolgáltatásnak ez a lázadó, nagyszerű észokokkal bizonyított és még a részvét véres könnyeitől is elárasztott hatalmas vádjá a világrend ellen, felülmúl minden ismert pesszimiztikus felfogást és racionálisan éppen olyan kevésbé cáfolható meg, mint a többi. Aljosa sem tud rá mással felelni, csak Jézus nevével, mire Iván egy költeményét mondja el. Iván, aki individualizmusánál fogva a priori magános, elének állítja a főinkvizitorban a koránál, hatalmánál fogva is nagy magánosat, az Antikrisztus lázadó hívét. Mint Kirilovnál, úgy itt sem szörnyeteget alkotott Dosztojevszki: a lázadásnak ez a hatványozott alakja méltóságos aggastyán, démonian tragikus hatalom, aki küzdött hitéért, élt a pusztában, saskákkal táplálkozott és boldoggá akarja tenni az emberiséget az ész belátása alapján. csatlakozva a Sátánhoz, a rettenetes, de okos szellemhez, — tehát emberszeretetből lázadó, mint Iván. A legnagyobb és legtragikusabb individualista alak társai között, aki az emberiség feletti hatalomban nem az egyén hatalomvágyát akarja érvényesíteni; benne az ész elvont hatalmi törekvése szimbolizálódik, nem önmagának, hanem a benne megtestesült rációnak követeli a hatalmat.

A végzetes összeütközés a valóság és megkonstruált teóriák közt az atya meggyilkolásával tör ki, melyben Iván bűne gondolati, sőt tudatalatti: mert habár nem ő volt az értelmi szerző, bűne a nemtörődés, hogy nyugtalanságát és gyanúját nem tisztázta maga előtt, elfordult a bizonyosság kérdésétől: könnyelműen kimondott, de racionális fejtegetései alapján rég elfogadott elvének, hogy minden szabad, következményeit nem mérlegelve, érzelmi közönyében azokban az órákban a Sztavrogin démoniségáig süllyedt le. Ivánban Dosztojevszki nemcsak

egy kifinomodott Raszkolnikovot akart bemutatni, hanem azt a tévedését, hogy racionalista műveltségére támaszkodva etikai tisztaságot megvalósíthatónak vélt a szeretet és hit nélkül. Ivánra nézve azonban a katasztrófa csak akkor tör ki, mikor megtudja, hogy Szmerdjakov volt a gyilkos. Lelkének küzdelme és kettészakadásával jelenik meg racionalisztikus gondolkozásának második énje: saját dialektikus ördöge, egy szegényes, gunyoros, cinikus ördög, a XIX. század világnézetének a szelleme. Banális külseje alatt Dosztojevszki annyi szellemet, grúnyt, de mély gondolatot is tolmácsoltat vele, hogy hozzá képest a Shaw ördöge keresetten paradox szellemességű. Iván csak a saját gondolatainak most már felismert alacsonyságát hallja ki második énje beszédéből, aki minden gúnyolódása mellett sem éri el, hogy bűnének vallomását a törvényt elé ne vigye. „Isten, akiben nem hitt és az ő igazsága legyőzték szívét.”

Karamazov Dimitri átmeneti lélek az univerzalizmus felé. Maga az őserő, az öntudatlan Oroszország, de minden állatias vonás, ami az atyjában megvan, nála tisztán emberivé válik, szenvedélyes, dühöngő, rajongó, ösztönös emberivé. De abban a percben, mikor gyilkossági ösztönét, az ősbosszút, legyőzi magában, egyszersmind legyőzte apai multját és a fejlődés minden lehetősége megnyílt előtte. Ő az emberiség fejlődésének szimbóluma az individuálistól az univerzálisig; örök izgalma csak menekülni akarásának láza, hogy kitörhessen abból a börtönből, melyet az individuáció démona vert lelke köré. Az örökös érzelmi tűzben, mely költővé és rajongóvá teszi, a szeretet és gyűlölet két véglete között lánghol, s ebben minden racionalizmus szenvedéllyé izzik át.

Az apagyilkosság vádja nyitja fel szemét önmaga és a lelki szabadulás lehetősége felől. Felismeri a szenvedés metafizikai szükségességét, mert mindenki mindenkiért bűnös. Az igazságtalan ítélet börtöne szabadítja meg lelki börtönétől és egyszersmind lét-érzését és a természettel való egység-érzését teljessé teszi a vágyban. Paradoxul pánindividualistának lehetne nevezni az egyén természetes őseréjének ezt az egységét a természettel; nem a keresztény lélekszeretet ez, hanem mindennek a szeretete, ami létezik és él, de önmagán keresztül. E tekintetben talán az egyetlen görög érzésű alakja Dosztojevszkinnek vagy legalább is a legkevésbé meghatározottan korhoz tartozó alak.

A tisztuló lélek hangja, a hit és hitetlenség közötti ingadozásban szólal meg Satornál (Démonok), akiben még csak ideál az evangéliumi élet, még magányos és elzárkózott, de élete utolsó napján lelke feloldódik a megbocsátásban és szeretetben. A Satov nacionalista teofilája nem

a metafizikai ateizmusnak az ellenkező pólusa, hanem inkább a nihilista teofóbiának; nem Kirilov, hanem Verhovenszki az ellenség, aki el is pusztítja. Satov népe szeretetéből vezeti le hitét, az orosz nép hívó, Istenben gyökerező gondolkozásából, mert „a nép Istennek megtestesülése”. Satov szenvedélyes hite népe Istenében a Dosztojevszki hite, egyrészt e hatalmas szellem művészi erejének gyökere, másrészt talán az egyetlen korlátoltsága: sem a katolicizmust, sem a protestantizmust nem értette meg, talán nem is ismerte. Vallásfilozófiájának igazi mélységeit ott kell keresnünk, ahol tiszta evangéliumi magaslaton áll, mert ez saját gondolatainak magaslata is. Ez a szlavofil felfogás vitte azonban az európai mechanisztikus, intellektuális kultúra szigorú és gyakran oly látnoki kritikájára és elvetésére, melyet összedőlni, elpusztulni lát előre; ezért minden alakja, mely negatív, gyöngé vagy démoni európai kultúrájú orosz, aki elszakad népe gyökerétől, mint Sztavrogin a legszélsőbb fokon. Satov, Myskin herceg, Zoszima és Karamazov Dimitri az orosz hitnek kifejezői különböző típusokban.

Az individualisták ellentéte Myskin herceg, az univerzalista, aki az ész démoni szenvedésével, a racionalizmus ki nem meríthető és végig nem vihető, önmagát fel-emésztő dialektikájával áll szemben, mint az evangéliumi egyszerűség, a szív és szeretet embere, akit félkegyelműnek neveznek, mert az együgyűek közé tartozik, akiké a mennyeknek országa. Dosztojevszki itt beteg embert tett meg az eszme képviselőjévé, aki epileptikus és gyermekkorában csaknem hülye volt, mintha éreztetni akarta volna, hogy reális környezetben csak bizonyos elnézés mellett fejthette ki ez a krisztusi ember a tiszta szeretet tevékenységét és minden társadalmi formalitás és hazugság mellőzésével csak így lehetett teljesen igaz ember, akitől a társadalom ezt eltűri gyöngeségének védelme alatt. És amellett legvilágosabban így bizonyíthatta be, hogy nem az ész vezet a legbiztosabban, hanem az intuíció, mely a szeretet hatalmával mélyebben lát a másik lélekbe, mint minden tudás és megismerés. Myskin tudása tiszta reveláció, léleklátása nem okoskodásból, hanem a szeretet világosságából ered. Mint ördögűző, fújja le az emberi bosszú, hiúság kódét a lelkekről és csak azzal, hogy minden emberi lélek tisztaságában hisz, meg is tisztítja őket a démontól és felfedi önmaguk előtt is ismeretlen jószágukat, a lélek el nem veszíthető isteni magvát. A valóságos érzés legelemibb ösztöne, jósa nem alamizna, nem kötelesség, hanem öntudatlanul áradó ajándék és amellett erő, mely csodákat tud a mai világban is létrehozni.

Myskin, anélkül, hogy hatalomra vágynék, hatalmat



nyer az emberek felett a szeretet által; odaadja egyéniségét az önfeláldozásban és egyénileg erősebb, mint az individualista; az ész minden csillogásától megfosztva többet tud, mint minden racionalista és a szenvedésben eléri azt a boldogságot, amiért az önző hiába fut. „Mert lehet-e valaki boldogtalan, aki szeretni tud?” kérdi Myskin. A gyermek tisztaságával és a szent együttérzésével az emberi szenvedések iránt pusztul el, nem saját konfliktusai alatt, hanem mert feláldozza magát a legjobban szenvedőért.

Rogozsin a herceg vetélytársa és némelyek szerint második énje (Doppelgänger) inkább a herceg őstípusának felel meg; ő sem individualista, de csak azért, mert a lélek kaotikus kialakulatlanságában az elkülönültséghez még nem ért el — és ebben rokon Dimitrivel — Myskin pedig már túlhaladt ezen a fokon, vagyis a mérhetetlen különbség ellenére mindketten az univerzalizmus közössége alapján állnak, mit misztikus, transzcendens együttérzésük is bizonyít. Éppen így egy világ különbsége választja el Myskin teizmusát és a Kirilov ateizmusát egymástól és mégis rokonok a hitben, mely mindkettőt a mindennapi életen túl egy transzcendens világ lakóivá teszi, az egyiket az intuitív szeretet isteni elragadtatásában, a másikat a teoretikus fanatizmus démoni földfelettségében.

Aljosában, a legfiatalabb Karamazov-fiúban egészségesedik ki a Myskin alakja a jövő emberévé. Élettől sugárzó fiatalember, aki nem fanatikus, sem nem aszkéta s mégis egy misztikus és aszkéta tanításait kell elvinnie az emberek közé. Ennek a fiatalságnak életlehetőségével, egészséges realitásával akarta bizonyítani Dosztojevszki, hogy Krisztus követése a mindennapi életben is lehetséges és nem elérhetetlen ideál. De a regény befejezetlen maradt, mintha az emberiség sorsa arra utalna, hogy mindazt, ami ma még elérhető ebből az ideálból, csak a fiatalságnak még az élettől meg nem tört lelke valósíthatná meg. — Aljosa éppen úgy szereti az életet, mint a többi Karamazov, de hisz is benne és hisz az emberekben kifogyhatatlan szeretettel; mindenkit megért és sohasem ítélkezik, léleklatása még tudatosabb, mint a Myskiné. Természetesebb, egészségesebb és hozzánk közelebb álló, mint Myskin, habár ez drámaibb és tragikusabb; spontán, mint Myskin, de fiatalsága ragyogóbb. Hite olyan természetes, mint a lélekzetvétel és még megingása is a csoda elmaradása után csak közelebb hozza szívünkhöz: nem volna annyira ember és fiatal, ha soha nem inogna és nem volna olyan mélyen megindító visszatérése, mikor felismeri, hogy a csoda nem külső esemény, hanem a lelkek nagy misztériuma.

A nők a Dosztojevszki regényeiben nemesak mint a

tragédiák szereplői fontosak, hanem mert a dualizmusnak a női lélekben megnyilvánuló formáját élik át. A magyarázók tévúton jártak, mikor ezt a kérdést egyszerűen azzal intézték el, hogy Dosztojevszkinél minden asszony hisztérika. Lizát kivéve (Karamazov), nagy regényeiben igazi hisztérika nincsen is. Szenvedélyes és büszke asszonyok ezek, akiket szerelmük vagy sértett önértékük az örültségbe vihet, de nem hazugok, nem képmutatók, nem abszolút önzők, elméjük sem gyöngye, mint a hisztériás típusoknál szokott lenni. Női mivoltuk erősebben átüt a dualisztikus jellegen és nem olyan gazdagok lelki változatokban, mint a férfiak.

A megváltó szeretet a Szonya életében nyílik elénk, akihez hasonlót az én megtagadásában, az egyén önfeláldozásában, a nők között nem alkotott Dosztojevszki, s akit Raszkolnikov meg sem ért a maga individuális elfogultságában, mert hiábavalónak tartja az áldozatot. Nem érzi, hogy a szeretetnél valami abszolútról van szó, mely független az elismeréstől, a célkitűzéstől vagy az eredménytől. Szonyán kívül a Raszkolnikov testvére Dunja és a Démonokban Darja képviselik az evangéliumi szellemet, míg a démonira két típust találunk: az előkelő, büszke, eszes asszonyt és az éppen ilyen büszke, de világi és társadalmi különállása folytán örök sértettségben élő félvilági nőt; ez a két démoni típus a tragédiában szemben áll egymással. Természetesen a nőkkel kapcsolatban démoniról itt csak a Dosztojevszki értelmében szabad beszélni, vagyis minden ál-romantika nélkül nevezzük így a női, éppen úgy, mint a férfi individualistát.

A Félkegyelműben Nataszja és Aglaja, a Karamazovban Gruszenka és Katarina a legkifejezettebb jellemei ennek a típusnak. A női jellemeknél azonban az a fontos és tragédiájukban a döntő, hogy az individualista büszkeség koefficiense egészen más jelentőségű náluk, mint a férfiaknál, mert nemiségüknek egyik etikailag elfogadott jellege, melyet a társadalom meg is követel tőlük, de úgy, hogy míg a társadalom keretein belül élő nőnél jogosnak és értékesnek látszik, a társadalmon kívül élőnél, folytonos lelki sebesülést okoz, mely gyógyíthatatlan, minden pillanatban felszakad és a démoni gyűlölködésre még hajlamosabbá teszi az egyént. De ha a nőnél jogosnak és etikusan találjuk ezt a büszkeséget, az egyénre nézve nem kevésbé tragikus és a Dosztojevszki etikája értelmében nem kevésbé rossz, mert a büszkeség az önösség érzése, az egyén önértékeléséből fakad, azt védi s az expanzivitást megakadályozza; a szerelemből elűzi a szeretet, a megértés, a megbocsátás érzését, egyszerűen az önpanzivitást megakadályozza; a szerelemből elűzi a szeretszenvedélyt teremti, amely olyan jellemző a Dosztojevszki

szerelmeseire. Akik patológikus vagy más okokban keresnek magyarázatot, ezt értik teljesen félre ezekben az asszonyokban, holott látszólagos megérthetetlenségük maradékok nélkül feloldható a sértett individuális büszkeség, az én érvényesülni akarásának összeütközéséből a szerelemmel, mely univerzális érzést követel. A legtöbb ilyen nőben fellép az individualizmus másik jellemző vonása is: a merni akarás, a sors kihívásának vágya, mert éppen úgy saját egyéni szabadságának bizonyítékát érzi benne, mint akár Raszkolnikov, Kirilov, vagy Iván. Ezekre az asszonyokra mondja Dimitri: „A szépség ijesztő és félelmes valami... Félelmes, mert meghatározhatatlan és Isten talányul adta fel... és ezért titokzatos. Itt küzdenek Isten és az ördög egymással és a csatatér az emberi szív.” Mert a szépség a legerősebben ható földi érték, mely csak akkor válik valódivá, ha a transzcendencia megmehesíti. Benne a dualizmus a legvonzóbb és legkínzóbb földi formát vette fel a férfira nézve.

Dosztojevszki filozófiájának legtisztább kifejezése Zoszima starec tanításaiba van foglalva, akikben az orosz klastromi és vallásos élet mély ismeretével fejleszti ki emberfeletti nagyságúvá, szentté, a Siheder népies és tudatlan Makárját. Zoszima meghal a tragédia kezdetén, sejtve az eljövendőket, de szelleme Aljosában él tovább, akit egyenesen azért küld ki az életbe, hogy ott Isten kövétének szerepét vegye át és éljen az élet szeretetében. Az ő tanításai már nem tartoznak bele a regény jelenében folyó életbe, teoretikusak s így a Dosztojevszki világnézetének összefoglalásában van helyük.

Azt a rendkívüli érdeklődést, mely ma a Dosztojevszki írói és művészi hatásán kívül filozófiája iránt is megnyilvánul, egyrészt abból lehet magyarázni, hogy a legújabb kor problémái ismét a vallásfilozófiához kapcsolódnak, másrészt, hogy a nagy reakció folytán, mely a gondolkodás mechanizálásával szemben fellépett, erősebb visszhangot kelt minden író, aki az intuición alapján áll. (Ugyanez az oka az újabb hindu gondolkodás iránt felébredt érdeklődésnek is Ghandinál és Tagorenál.) Dosztojevszki tudományos filozófiai műveltségének fokát az ismert életrajzi adatokból nem tudtani pontosan megállapítani. De hogy milyen filozófiai erősz lakott benne, arra nézve meghatározó adat a szibériai fogsága után testvéréhez küldött első levele, melyben az alig szabadult rab, aki négy évig láncot hordott, soha egyedül nem lehetett és az evangélium volt az egyetlen könyve, ezt írja: „Küldd el nekem Kantot... és okvetetlenül Hegelt... ettől függ egész jövőm!” Bizonyos, hogy Kant hatott is rá, nemcsak Schilleren keresztül és Hegellel a legélesebb ellentétbe jutott. Kérdés, hogy a középkori filozófiát, mellyel az övé a leg-

közelebbi rokon, ismerte-e abban az értelemben, mint ma a filozófiai tanulmányoknál meg szokták kívánni, de annál jobban kellett ismernie a keleti egyház vallásos hagyományainak útján a középkor lelkét és szellemét, mely Európában is legjobban érdekelte. Szolovjev orosz filozófussal fenntartott barátsága is bizonyítja állandó érdeklődését a gondolkodás problémái iránt. Nekünk mindenestre regényeinek világán keresztülhaladva, alakjaiból kell gondolati rendszerét megkonstruálnunk, mely kaotikus viharos lelkek zúrzavarából alakul ki, annak a dualizmusnak alapján, melyet az író a végtelenből, a földfelettiből, az örökkélelétezőből a földre s az emberi lelkekbe vetített. De minden káosz felett uralkodik a megváltó ige: a szeretet, az egyedüli, mely a nagy misztériumot megközelíti. Így épül fel a theodicea temploma, melyben a végleges harmóniát megtalálja olyan optimizmussal, mely szerint nincs olyan feneketlen bűn, melyből az emberi léleknek valami világossága ne sugározna ki, az Isten gyermekének mivolta.

Alapproblémája, a dualizmus, elsősorban mint etikai áll előttünk. De az etikai értékelmélet két nagy ellentéte, a jó és rossz, Dosztojevszkinél eltolódik a szokott értékelés síkjáról, melyen ma is tulajdonképpen antik dualisztikus értelemben áll s ez az oka annak, hogy némely bírálója az európai morállal szemben destruktívnak, forradalminak tartja. Az etikai pozitívum, melyet Dosztojevszki a negatív leküzdésére egyedül lehetségesnek tart, kétségkívül az evangéliumi, tehát nemcsak az ábrándos és teoretikus általános emberiség-szeretet, hanem a tevékeny, az egyesre irányuló, felebaráti szeretet. Európa etikája az ő értelmében azért nem evangéliumi, mert észalapokon nyugvó, az emberi igazságszolgáltatás befolyása szerint megkonstruált s ezzel eltért az intuitív etika tiszta szeretet követelésétől. Ebből következik, hogy ha a jó és rossz ellentétessége természetesen fenn is áll Dosztojevszkinél, nem a megszokott jelentése van. A bűn minden fajtája még a földön megváltható, de nem a szeretet-hiány, a közöny embertársaink iránt, az individuális elzárkózottság; ez az igazi rossz, mert a megváltás eszközét zárja ki magából. Feltűnő ebben a rokonság a Kant radikális rossz fogalmával, mely szintén az erkölesi törvény alapját támadja meg; ezt a meg egyezést azonban közös vallás-etikai érzésükből is meg lehet magyarázni. Dosztojevszkinél tehát az európai értelemben vett bűn nem feltétlenül azonos a negatívummal, mert lehet olyan bűn, mely jobb, mint a mindennapi kísértés nélkül leélt élet erénye és lehet büntetlen ember, aki individualista önösségében bűnösebb, mint akit a földi igazságszolgáltatás elítélt.

Ebben a meggyőződésben nemcsak a megtért bárány

példázata vezette Dosztojevszkit, hanem életének tapasztalata is, mely szibériai fogságában fejlett ki teljesen. Azt írja a rabokról, akik pedig gonosztevők voltak és nem politikai bűnösök, mint ő, hogy lelküket néha egy váratlan pillanat akaratlanul felfedi és ilyenkor az ember olyan gazdagságot, annyi érzést és szívet, olyan éles értelmet és annyi személyes szenvedést fedez fel benne, mintha egyszerre nyílnék meg a szem a látásra. Így tehát az emberi léleknél az a bűn, melyet elítélünk, lehet csak egyes esetben való vétkezés, mely külső körülményektől is függhet, de az igazi rossz a lélek állandó elkárhottságából eredő szeretethiány, ez a sátáni, a démoni, az antikrisztusi, az istenivel, a krisztusival szemben; ezek az etikai ellentétek kozmikus és metafizikai magaslaton a véges és végtelennek, vallásfilozófiailag pedig az isteninek és ördöginek felelnek meg. A kettősség a legélesebben léphet fel akár különböző egyének egymással szembenállásában, akár, még tragikusabban, ugyanazon lélekben is. A dualizmusnak ez a feszültsége adja a léleknek tragikus feszültségét és elrendeltetését is.

Az individualista lélek kettős, önmagában meghasonlott, mert még a démoni legvégső fokán is harcot okoz önmagával a ki nem irtható isteni elem; másrészt mint szeretetlen lélek apriori magános, mert nincs útja a többi ember felé. E két lelki hiány, a meghasonlás szenvedése és a magánytól való menekülés vágya teremti meg nála a kettős-én kísérteties fellépését, mikor az egyik principiumot a tragikus feszültség végső pillanatában önmagából öntudatlanul kivetíti (Iván és az ördög), vagy az életben talál rá az egyén második-énjére (Sztavrogin és Verhovenszki, Raszkolnikov és Szvidrigajlov), de a két principium mindegyik esetben tovább folytatta harcát.

Az individualizmus másik következménye már nemcsak szenvedés, hanem bűn is, mikor az egyén embertársait megveti, ítélkezik felettük s ezzel szemben túlbecsüli a saját egyéniségét, esetleg az emberfelettiig felmagasztosítja és ebből jogot formál a többi ember felett a hatalomra. Raszkolnikov már teljesen kifejti az Übermensch teóriáját, Kirilov fanatizmusa pedig a szabad akarat alapján az ember deifikálásához vezet. Az ember-isten és isten-ember fogalmának földi egyénre átvitele ez a bűn. Ezeknél a jellemeknél azonban nem szabad, hogy zavart okozzon az individuális fogalmának szokott értelmezése. A legönfeláldozóbb ember is lehet erős egyéniség, csak-hogy egyéniségét a szeretetben éli ki, mert éppen az egyéni *transzcendens* momentumának tökéletes kifejlése győzi le az empirikus egyénit és benne a negatívot. Nem karakterproblémáról van tehát szó, hanem sokkal mélyebb kérdés-

ről, melynek metafizikai alapja a jól ismert individuáció problémájához vezet.

Az individuáció kérdésének a felfogása Dosztojevszkinél hasonló a középkori filozófia tanításához, mely az új-platonizmusban gyökerezik és mely szerint metafizikai tökéletlenség és bűn minden elkülönülés, minden egyes. Ez a felfogás Augusztinuszon át Ekehartig az egyén metafizikai önállóságát, lényegiségét kétségbevonta. Ismertebb az individuáció problémája Schopenhauernél, a buddhista filozófia alapján, mely nála szélső pesszimizmusra vezetett; ezzel szemben Dosztojevszki optimizmusa uralkodó marad és mint ahogy etikailag nem a schopenhaueri passzív részvétet követeli, hanem a krisztusi tevékeny szeretetet, a megváltás útja sem a nirvana közönye, hanem éppen ellenkezőleg, a soha nem szűnő expanzivitás és tevékenység. A másik ellentét közöttük a principium individuationist illeti. A Schopenhauer metafizikai akaratával szemben Dosztojevszki szerint világosan az ész ez a principium, ennek titkos reprezentánsát, a Sátánt nevezi „rettenetes és okos szellem”-nek a főinkvizitor. Bizonyítja ezt Dosztojevszkinék egész állásfoglalása is a racionális megismerésről, mely nemcsak, hogy nem vezet az etikai s a legfőbb megismeréshez, mint az antik filozófia tanította, hanem egyenesen a sátáni. Az intuición nemcsak az elsődleges megismerési forrás, hanem az egyetlen is, az ész, a racionalizmus, a dialektika bűn az individuáció szolgálatában, egészen az Ekehart miszticizmusa értelmében: a nem tudás a legmagasabb tökéletesség.

Ezt a bűnös intellektualizmust képviseli Európa szelleme és azok az oroszok, akik a nyugati műveltséget követik, az intellektuális elkülönülés bűnébe sodródnak. Dosztojevszki szlavofilizmusa, illetőleg történetfilozófiai felfogása tehát szintén szoros összefüggésben van dualista felfogásával, Oroszország mint az univerzalizmus képviselője áll az individualista Európával szemben. Mély és szenvedélyes meggyőződésének, hogy Oroszországnak éppen ezen az alapon van óriási missziója az emberiség történetében, ebben az etikai felfogásban van a gyökere.

Mindebből az következik, hogy a gyakorlati filozófia célja az individuáció bűnének, az önösségnek legyőzése a szeretet és az önfeláldozás által. (Ekehart szerint, ha a lélek Istent meg akarja ismerni, el kell felejtenie önmagát.) A saját magunkban rejlő isteninek kifejlesztésével, tehát immanens szubstanciánk erejével véghezvihetjük a megváltást, mely az embernek saját hatalmában rejlik Krisztus példája óta. Ez a szeretet, mely jobbá tesz, mint saját empirikus énünk, az alázattal együtt olyan hatalmas erő, mely az újjászületésre képesít. A szerető lélek önmagától alázatos, mert a másik értékét többre

becsüli a magáénál és ebből természet szerint következik az emberi méltóság tisztelete minden ember iránt, egészen a Kant szellemében; hiszen még a lealjasodott ember is testvérünk Istenben és nem tudhatjuk, hogy saját lelkünk mélyén is mennyi démoni rejlik, ami csak kitörésre vár, hogy bűnbe sodorjon minket is. Az emberek transcendens és minden empirikus esetlegesen felülálló testvériségéből folyik, hogy a bűn nemcsak a tettést terheli, hanem minden testvérét, hogy mindenki bűnös mindenkiért. Ezt a közösséget azonban Dosztojevszki nem a XIX. században annyira elterjedt elméletekre alapítja, hogy a társadalom vagy a milieu hatása az oka minden bűnnek, hanem tisztán metafizikai összefüggést lát benne. Az univerzalizmus tehát nemcsak a szeretetben való közösséget jelenti, hanem a bűnök és felelősség közösségét is magában hordja. De sem a szeretet, sem az emberi méltóság tisztelete nem kategórikus imperativustól függ, hanem a lélek veleszületett isteni hajlamában gyökereszik, ennek a segítségével juthat el az ember az etikai tökéletességhez a szenvedések elfogadása útján, mert sem az ész, sem a kötelesség nem ismerteti meg az emberrel az igazságot, csak a szerencsétlenség és a szenvedés. A starec a legáltalánosabb a szenvedéssel, mint isteni kitüntetéssel szemben, ez teremti meg az új embert a lélekben, mint a földbe vetett búzaszem példája mondja, melynek meg kell halni, hogy gyümölcsöt hozhasson. „A szenvedés titokzatos szentség, múló földi dolgok érintkeznek itt az örök igazsággal s az örök diadalmaskodik a földi igazságon.”

Alapvető filozófiai probléma, hogy a dualizmus metafizikailag kezdő tény-e, vagy pedig levezetett, vagyis hogy monizmus-e a világ lényege, vagy nem? Ha pedig a dualizmus nem principiális, hogyan vált szét akkor az ősegyiség, hogyan lehetséges a rossz Isten világában? Ezek a theodicea örök nagy kérdései, melyek az új-platonikusok óta izgatták az emberiséget. A legáltalánosabb megoldás, hogy a rossz csak negatív, a jó hiánya, annyira logizáláson, fogalmi következtetéseken alapul, hogy Dosztojevszkinél már ezért sem lehet erre a megoldásra gondolni, mert nála sem a negatív, sem a pozitív nem fogalom, hanem lelki átélés. Ugyanezért nem felelhet meg gondolkozásának semmi dialektikus feloldás, mert ezt egyenesen a sátán szférájába utalja. Az eredendő bűn gondolatát sem találjuk meg nála, legkevésbé az Augustinus értelmében, hiszen minden ember megválthatja magát a Jézus követésével. Leibniz lehető legjobb világa sem azonos a Dosztojevszki theodiceájával, a rosszat nem állíthatja függetlennek Istentől. A rossz, a sátáni negativitás megvalósulása Isten akaratából azért történt, mert

e nélkül sem a teremtet világ, sem az élet nem létezhetnék. A Dosztojevszki Luciferje nem Isten ellen fellázadt lélek vagy tőle elszakadt szellem, hanem Isten akaratából és parancsából létező kísértő, kinek befolyása arra való, hogy az ember saját tévedésein, bűnein át jusson el az igazsághoz. A metafizikai gonoszra tehát Isten rendelkezéséből van szükség a lét és az élet kifejlődése miatt; ez a „minus“ az, ami ontológiai szükségesség a világ fennállásához. A gonosznak ki kell élnie önmagát, hogy eltűnhessék, éppen úgy, mint az emberek többségének a bűnön keresztül kell menni, hogy a szenvedés útján megtisztulhasson. Magam részéről — mondja az ördög Ivánnak — a nemlétet választanám inkább, de parancs szerint létezniem kell, mert különben semmi sem történhetnék a világon. S ezért a Sátán uralkodni fog az emberek között az örök harmonia pillanataíig, az idők meg nem határozható végéig, mikor az örök nagy titok ki fog derülni. Ez a Dosztojevszki theodiceája, mely racionális szempontból éppen annyira kevésbé meggyőző, mint a többi, de hatalmasabban, a hitnek mindegyiket felülmúló szenvedélyességével és meggyőző erejével van előadva. Racionálisan meg nem magyarázható, de intuitive megélhető Isten akaratának ez az eszméje s így élő igazsággá válhat a lélekben.

Eschatológiája minden rossz titokzatos megváltását ígéri az örök harmoniában, mint az apokalipszis vagy Eckehart. De már a földön sem lehet végleges a gonosz győzelme, mert megtörik a megváltás erején. Az élet isteni eredetű, emélfogva benne minden a boldogságra van teremtvé és ha az ember elfogadja a szenvedést, abban is boldogságot fog találni; aki boldog, az Isten parancsát teljesíti a földön. Az élet paradicsom, mondja a sztarec, csak nem tudjuk, de minden pillanatban megvalósulhat számunkra... a szeretet jelenti a paradicsomot, a szeretet, mely még a bűnöst se zárja ki, kiterjed minden teremtet lélekre, a napsugárra és a homokszemre is, mint a Jézusé, aki nemcsak az emberekért, hanem még a falevelekért is jött a földre. Az örök harmonia, a szeretet paradicsoma a földi felett olyan tökéletesség, hogy nincs szenvedés, amit egyetlen pillanata el ne feledtetne és boldogsággá ne változtatna (ebben is meglepő megegyezés van Eckehartnak egy gondolatával), de a pokol sem más, mint a szenvedés a miatt, hogy nem szerethetünk többé; az önös földi élet után az egyén belátja, hogy a szeretet ajándékát örökre elvetette magától, s a szeretet hiányának szomjúsága úgy égeti, amihez képest a pokol materiális lángja enyhülés volna. Ismét Eckeharthra kell hivatkoznom, akinél „a nem (a hiány) ég a pokolban“, ez a „nem“ a negatívítás, ami a lelket Istentől elválasztja.



Mindebből világos, hogy Dosztojevszki alapelve a metafizikai monizmus, a dualizmus filozófiája szerint mint szükségesség, Isten akaratából létezik, a világ élete folytonos tragikus összeütközés, de létezése ettől függ. Azonban az új-platonikus gondolatot, mely a középkorban uralkodóvá vált, hogy az axiológikus ellentét a teoretikus metafizikaival azonos, vagyis hogy az érzékek világa a rossz, az értéktelen, az érzékfelettlivel szemben, mint említettem, Dosztojevszkinél nem találjuk meg. Így optimizmusa nemcsak a schopenhaueri metafizikai pesszimizmus-sal áll ellentétben, hanem a középkor vallásfilozófiai pesszimizmusával is és inkább a renaissance univerzalista optimizmusához áll közel.

Nem egészen világos Dosztojevszki vallásfilozófiájában, hogy Istent transzcendensnek vagy immanensnek fogta-e fel, de semmiesetre sem volt panteista. Prager panteistának nevezi, mert szerinte az emberi az isteniben és az isteni az emberiben él, mint misztikus univerzalizmusban. Dosztojevszki saját szavai szerint: „Az Isten természete szintézise az egész létnek“; ebből következik az, hogy az életnek metafizikai szempontból is szentnek kell lenni, lényegében isteninek és öröknek. Vallásetikai meggyőződése azonban arra utal, hogy Istennek megéltnek kell lenni az emberi lélekben is, tehát transzcendenciája össze kell hogy essék immanenciájával. Hasonló gondolatokat találunk Böhménél, kinél a kozmosz „Istennek magának megteremtett lényege“, Giordano Brunónál „Isten a lét egyetemes szubstanciája“, anélkül, hogy tisztán panteisták volnának, vagy Eckehartnál: „A teremtet dolgok kezdetétől fogva Isten nem önmagában Isten, hanem teremtményeiben Isten“ és különösen Angelus Silesiusnál. Dosztojevszki felfogása tehát nem ütközik össze a keresztény vallásfilozófia felfogásával, s regényeinek már problémái is bizonyítják, milyen erős és mély volt ez a hit; szinte érthetetlennek látszik Stephan Zweig kétkedése a Dosztojevszki vallásosságában. Még Omszkból írja fogása után (később a Démonokban ismétli): „Ha valaki bebizonyíthatná nekem, hogy Krisztus az igazsággal ellentétben áll... akkor is Krisztust és nem az igazságot választanám.“ A Karamazov testvérek megjelenése után írja egy levelében: „Az én hozsánnám a kételyek nagy olvasztó téglén ment keresztül.“

•

Gogol a Holt lelkek című regényében így kiált fel: „Mit ígér ez a mérhetetlen szabadság és távolság? Vagy talán itt kell a te méhedből megszületni a végtelen gondolatnak... ó, Oroszország!“ Dosztojevszki-vel született meg ez a végtelen gondolat az orosz nép számára, melyet várt. Hideg és teoretikus minden magyarázat műveivel

szemben, az egyetlen út igazi megértéséhez, ha problémáit az alakjaival, gondolatait az íróval magával éljük át, nem csak mint regényt olvasva. Sokan nem érzik meg regényeiből a megoldást és csak probléma-felvetőnek tartják, pedig világos, hogy ott, ahol emberi életről van szó, a lélek minden összeütközése nem juthat végső megoldásra, csak mint ideálra törekvés jelenhetik meg. Regényeiben az etikai postulatumnak emberi elérhetőséget felülmúló jellege üt át — még ideális alakjait tekintve is — mert, hogy néhány, vagy végtelen sok fokkal jut-e feljebb a művészetben megteremtett ember, mint az élet embere ebben a törekvésben, végeredményben az ideál mégis csak megközelített marad, — az az ideál, melynek a filozófia csak kimondhatja a nevét, de emberi tett el nem érheti. Akik pedig azt kifogásolják, hogy Dosztojevszki nem fejtette ki szisztematikusan filozófiáját, gáncsukban öntudatlanul a művész nagyságát dicsérik. Dosztojevszki minden művében megnyilatkozó elméletéből az ész démoni jellegéről, a teoriák hiábavalóságáról, egész irracionális mivolta természetéből folyik, hogy nem volt szisztematikus. Ebből a szempontból a kutató minduntalan hiányokra, összefüggéstelenségekre akad. De mint ahogy az élet nem szisztema, nem befejezett, csak út, Dosztojevszki életműve is irány és út, mely az emberileg csak megközelíthető, de biztosan létező cél felé vezet.

## H. POINCARÉ NÉZETEI AZ INDUKCIÓRÓL.

Írta: VÁRKONYI HILDEBRAND.

---

H. Poincaréről, a nagy francia matematikus-filozófusról nemrég magasztaló szavakat olvashattunk „A tudomány értéke”-ről írt szellemes tanulmánycsoportja fordításának előszavában (1925, ford. Kiss Kázmér). A fordító megérinti azt a varázslatos hatást, mely Poincaré műveiből árad s melynek forrása az, hogy Poincarénál is, mint a legnagyobbaknál, a stílus mélységes ereje s világossága már nem is művészet, hanem természet; magának a tiszta gondolkodásnak természetes megnyilatkozása: a plasztikus szóba ömlő gondolat. S amint Poincaré ellenállhatatlan gondolatközlő ereje valami nagy harmóniának és szépségnek hatásával van reánk, akként vallomásaiból is az intellektuális Szépségnek és Harmóniának szerelme tűnik élénk, mint Poincaré értékelése szerint az élet legfőbb célja és értelme.

Poincaré írásainak stílus-esztétikai tanulmányozása megérné majdnem ugyanazt a fáradságot, mint Pascal vagy Nietzsche műveié, jóllehet az ő stílusa nem oly hálás tanulmányozási terület, mint az aforisztikus és epigrammatikus gondolatalkítás hőseié. Sokkal vakítóbb a világossága s ellenállhatatlanabb a logikája, rendszeresebb a tagolása, — anélkül azonban, hogy meglepő fordulatoknak híján volna s el ne ragadná oly helyre az olvasót, hová észrevétlenül eljutni már meggyőződésünkbe ütköznék.

E helyen azonban nem „a nagy szellemi hedonistának” stílusművészetét akarjuk vizsgálat tárgyává tenni. Inkább tanításainak egy kis részletét tekintjük s itt is azt, mely Poincaré tulajdonképeni nagy munkaterületeitől kissé távolabb esik, ami az ő gondolatművében csak afféle *parergon*. „A tiszta matematikának, geometriának, elméleti és kísérleti fizikának, a csillagászatnak és ismeretelméletnek olyan beláthatatlan területeit” tartotta kezében,<sup>1</sup> hogy különleges *logikai studiumokkal* nem foglalkozott, — ami e tárggyal rokon gondolata kialakult, azt Poincaré ismeretelméleti tételeiben foglalta össze. Az itt következő sorokban három ily logikai gondolatára akarjuk a mi vizsgálatunk gyenge fényét rávetíteni: a matema-

<sup>1</sup> A tudomány értéke. A ford. előszava. 3. l.

tikai indukcióról, az indukció alapelvéről s a véletlenről vallott nézeteire. Az indukció elméletében e három gondolat találkozik egymással. Sajátságos, hogy a gondolkodásnak ez a nagy mestere mily kevésbé igazolható logikai nézetekkel szövi át egyébként maradandó értékű írásait. Az ismeretelméletben opportunistá és instrumentalista felfogást árul el, a logikában, úgy látszik, az angol empiristák hatása alatt áll.

Mily mozzanatokból épül fel Poincaré elmélete a matematikai indukcióról?

1. A „Tudomány és föltevés“ első fejezete annak a feladatnak van szentelve, hogy a matematikának tudományos alapvetést adjon, hogy rámutasson e tudomány éltető módszerére. E módszer Poincaré szerint nem lehet a *dedukció*. A matematikai tudomány át meg át van ugyan szöve a deduktív okoskodások hálózatával: de sokkal fontosabb eleme az indukció, még pedig annak egy sajátos esete, a *matematikai indukció*. Ha ugyanis egyedül deduktív szillogizmusokból állana a matematikai tudomány, nem volna egyéb Poincaré szerint, mint egyetlen roppant tautologia.<sup>2</sup> A szillogizmus ugyanis (halljuk a régi vádat), semmiféle lényegesen új ismeretet nem közöl velünk; egyedül az indukció útján nyerhetünk bárhol, tehát a matematikában is, lényegesen új ismereteket.

2. Az a kérdés, *miben áll* ez a „matematikai indukció“? A matematikai indukció az *egyetemesítésnek egy sajátos esete*, a visszamenő okoskodás, a „rekurrencia“ értelmi művelete, mely az  $n$  és  $n+1$  fogalmain alapul. (Poincaré egyébként sokszor összehasonlítja ezt más tudományok induktív eljárásával.) Ez az indukció a matematikai tudományok titkos vagy világosan feltűnő rúgója, mely többé-kevésbé változó alakban, de lényegileg mindig azonos módon dolgozik az összes matematikai okoskodásokban.<sup>3</sup> A matematikai indukció a következő logikai lépéseket tartalmazza: Valamely tételt érvényesnek bizonyítunk  $n$  egész szám esetére; azután bebizonyítjuk, hogy, ha érvényes  $n$  számra, akkor érvényes  $n+1$ -re is; ebből következik, hogy igaz minden,  $n$ -nél nagyobb számot tekintve. Például: Ha valamely tétel áll az  $1$  számra, akkor áll  $1+1=2$ -re is; ha pedig igaz  $2$  esetében, igaz  $2+1=3$  esetében is s. i. t.

3. E logikai skéma minden matematikai indukció lényegét tartalmazza, s a visszamenő okoskodáson alapszik. E skémában van a matematikai tudomány „alapvető szabálya“ Poincaré szerint és így oly *axiómának* is tekinthető, melyet így alakíthatunk: Ami érvényes  $n$ -re és  $n+1$ -re, az minden,  $1$ -nél nagyobb számra is érvényes. Kér-

<sup>2</sup> Tudomány és feltevés. Ford. Szilárd Béla. Bp., 1908. 7. lap.

<sup>3</sup> Tud. és felt. 15. l.

dés, honnan ered ezen axiómának érvényessége? Min alap-  
szik igazsága, bizonyossága? Poincaré úgy látja, hogy az  
axióma érvénye nem származhatik a tapasztalásból, de a  
bizonyításból sem; ez axióma intuitív bizonyossággal át-  
értett igazság lehet csupán, valódi iskolapéldája a *szin-  
tétikus apriori ítéleteknek*.<sup>4</sup>

4. Fontos Poincaré indukció-elméletében az *egyetemes-  
nek szerepe*. Mint a fentebbi pontokból is kiderül, Poincaré  
az indukció lényegét az egyetemesítésben, egy esetnek sok  
másra való kiterjesztésében látja. A kérdésnek logikai  
problematikája abban rejlik, mi ennek az egyetemesítő  
eljárásnak *kiindulópontja* és mi a *végpontja*? Az egyete-  
mesítő (vagy kevésbé megfelelő szóval: általánosító)  
műveletről akkor nyerünk helyes képet, ha a kezdő és vég-  
pont eme két kérdésére keresünk Poincarénál feleletet.  
Ami az egyetemesítés kiindulópontját illeti, szerzőnk  
gondolatmenete mindig valamely *individuílis esetre* utal  
bennünket. A matematikus pl. *egy meghatározott* három-  
szög vizsgálásából indul ki. Ennek megállapítja saját-  
ságait s a „rekurencia“ módszerével kiterjeszti  $1+1=2$  két  
esetre, majd erről tovább haladva, számtalan esetre az  
első individuum-háromszögon megállapított tulajdonságo-  
kat. A kiindulási pont tehát az egyedi, individuális való-  
ság s ennek sajátosságai. Az induktív egyetemesítés *vég-  
állomása* pedig a számok (példánk szerint a háromszögek)  
végnélküli sokasága, „minden (ugyanolyan fajtájú) három-  
szög“, melyekben ugyanazon tulajdonságok ismétlődnek,  
mint az első háromszögben. Látszólag tehát az indukció  
legtökéletesebb formájával találkozunk Poincaré ezen feje-  
zetében: *egyedi* tényből indulunk ki és egy egész osztályra  
állapítunk n.e.g kivételt nem tűrő törvényszerűséget.

Vannak Poincaré elméletének oly mellékes pontjai,  
melyek könnyen felötlenek ugyan, mihelyest a kritika  
szétszedő és összehasonlító figyelmét rájuk irányozzuk,  
de ezeket bővebb vizsgálatnak nem vetjük itt alá. Ilyen  
mellékes mozzanat a fentebb ismertetett indukció-elmélet-  
nek mindjárt az a motivuma, melyet Poincaré a *dedukció  
elégtelenségéből* merít. A „szillogizmus semmi lényegesen  
új mozzanatot nem ad tudomásunkra“, új ismeretek szer-  
zését egyedül az indukciótól remélhetjük. E kijelentésnek  
természetesen a logikai tudományról vallott alapvető meg-  
győződések egész sorozatát kellene háttéréül bírnia ahhoz,  
hogy komolyan számításba vegyük s különösen feltételezzük  
a deduktív eljárásnak és a szillogizmus szerkezetének tel-  
jes ismeretét. Arról a logikai rendszerről azonban, melynek  
következménye volna a fentebbi kijelentés a szillogizmus

<sup>4</sup> Tudom. és feltevés. 18. l.

tautologia-voltáról, nem közöl Poincaré bővebb igazoló ismereteket. Meg kell elégednünk azzal az egyszerű konstatacióval, hogy „a szillogizmus lényegesen új ismereteket természeténél fogva nem nyújthat”, sem a matematikában, sem a többi tudományokban.

Második, szintén közelebbi igazolás nélkül odavetett állítása Poincarét, mint Kant egyik legfőbb ismerettani tételének hívét mutatja be, de sajátos pszichologisztikus felfogással terhelt. Az indukció alapfogolata, az a törvény, hogy valamely  $n$  és  $n + 1$ -ről érvényes tétel érvényes az összes,  $n$ -nél nagyobb számokra is, Poincaré szerint „az *apriori* szintetikus ítélet tulajdonképeni mintaképe” s azért tör elő oly ellenállhatatlan meggyőző erővel, mert nem egyéb, mint „az ész hatalma tudatának a megnyilvánulása, mely érzi, hogy el tudja képzelni valamely lépésnek végtelenszer való ismétlését, mihelyt e lépés egy ízben lehetséges”.<sup>5</sup>

Ezen két ismeretelméleti nézetet most figyelmen kívül hagyjuk és csak magának a matematikai indukciónak azt a szerkezetét akarjuk vizsgálni, melyet a fentebbi 4 pontban vázoltunk s mely Poincaré tudományelméletének igazi alapja.

Állítsuk szemünk elé azt a tételt, mely körül minden vita forog, minél világosabban:

„Mindaz, ami érvényes  $n$  számú esetben és  $n + 1$  számú esetben, érvényes minden,  $n$ -nél nagyobb számú esetben.”

Nem kérdezzük: mi e tételnek ismeretelméleti vagy pszichológiai eredete (Poincaré szerint: elménk szerkezete), csak azt vizsgáljuk: *önmagában evidens* igazság-e? Ez az első kérdésünk. Mert ha igen, akkor kinevezhetjük a matematikai okoskodások végső *axiómájának* s mint ilyen természetű igazságot, a matematikában tovább *nem bizonyíthatjuk*, mert az axiómák további igazolására egy részlettudomány keretén belül sincsen szükség. Az axiómák strukturáját már egy filozófiai tudományág van hivatva tovább vizsgálni: a tudományelmélet, vagy ismeretelmélet. A matematikai tudománynak azon koncepciója számára, mely Poincaré előtt lebeg, legkellemesebb volna a matematikai indukció ezen axiómájának önmagában nyugvó evidenciája. Sajnos, ez az evidenciája nincs meg a Poincaré-féle axiómának. Csak akkor lesz meg ez a kívánt evidencia, ha egy sereg előfeltevést érvényesnek fogadunk el; ha ezek az előfeltevések fennállanak, érvényesek, akkor nyer az indukció axiómája is teljes evidenciát és bizonyosságot. Már pedig ezek az előfeltételek, melyekre az axióma

<sup>5</sup> Tud. és felt. 18. 1.

evidenciájára támaszkodik, nem egyebek *önkéntes definícióknál*. Ezek a definíciók a következők:

a) *A szám meghatározása*: a szám az *egységből* indul ki; az egységhez *hozzáadás* segítségével jutunk a következő számhoz; minden *következő* számhoz úgy jutunk, hogy a *megelőzőhöz* az egységet hozzáadjuk. Ezt tartalmazza a szám meghatározása: mennyiség, mely az egységgel mérhető, vagy: az aequivalens halmazok közös tulajdonsága.

b) A hozzáadás segítségével *tényleg* bármily nagy számot el tudunk érni, *elméletileg* pedig *minden* számot.

c) A számok egyik törvénye az, hogy az *n* elnevezést mindazon számoknak megadhatjuk, melyekről egy bizonyos tétel érvényességét bebizonyítottuk.

d) Ha valamely tételt igaznak bizonyítottunk *n*-re és *n + 1*-re is, akkor az *n + 1* helyébe jogunk van *n*-et tenni s a következő számra ugyanazon következtetéseket vonni, melyek már *n*-re is állanak. A szám meghatározásából következik, hogy így *minden* számra *ugyanazon* tétel igazságát érvényesnek mondhatjuk ki.

Ezek az előfeltételek mind a számnak, számlálásnak és számolásnak logikai és pszichológiai természetén nyugszanak.<sup>6</sup> Ha ezeket elfogadjuk, állani fog a matematikai indukció axiómája is, mely tehát nem evidens önmagában, hanem a felsorolt előfeltételek érvényességétől függ. Vagyis: *ha a számot úgy definiáljuk, mint fentebb a) alatt, akkor a szám ezen természetéből következik az indukció axiómájának igazsága. Ha a szám általában véve nem egyéb, mint (a régiek meghatározása szerint): multitudo mensurata per unitatem, akkor e tételből világosan következik az indukciós axióma helyessége, még pedig azért, mert akkor ez az axióma tulajdonképpen nem is lesz egyéb, mint a szám meghatározásának egyenlőértékű más kifejezése. Az indukciós axióma ugyanis azt mondja ki, hogy ami érvényes n-re és n + 1-re, az érvényes magára a „számra“, t. i. a számok egész birodalmára vagy tömegére is. Ez annyit jelent, hogy az egységgel végigmérhetjük a számok egész területét. Mikor n-ből és n + 1-ből kiindulva*

<sup>6</sup> V. ö. Helmholtz, Zählen und Messen. (Philos. Aufsätze Ed. Zeller gewidm. 1887.) 15. skk. II. — Signart, Logik, II.<sup>2</sup> 42—61. II. — Aqu. szent Tamás, Summa Theol. I. 9., 7. a. 4.: „multitudo mensurata per unum“. — Russel, The Principles of Mathem. 1903. 129. §. — Heymans, Gesetze und Elem. des wiss. Denkens. 1915. 262. l. — Ribot, Évolution des idées génér. 1897. 156. l.: „Collection d'unités“. — Pauler A.: A sorképzés principiuma. M. Filoz. Társ. Közleményei, XLIV. füz. 193. kk. II. — A szám logikai struktúráját és lélektani genozisát legjobban Brunschwig munkájából ismerhetjük meg: Les étapes de la philosophie mathématique. 1912.

az egységgel, mint mértékkel kezünkben bejárjuk a számok egész birodalmát, akkor nem teszünk egyebet, mint az általában vett „multitudot“ vagy „quantitást“ az egységgel mérjük, számoljuk. A Poincaré-féle haladás az  $n+1$ -ről a „multitudo“-ra ugyanaz, mint amit a szám meghatározása kifejez.

Ebből a megállapításunkból a következő tételek vonhatók le:

a) Az indukciós axióma nagyon értékes elve a matematikai tudománynak; Poincaré intuitív erővel ragadta ezt meg s proklamálta a matematikai okoskodások igazi „alapvető szabályának“. Ez a „règle fondamentale“ azonban onnan meríti erejét, hogy nem egyéb, mint a „szám“ definíciójának egyenlőértékű, de más irányú kifejezése. A szám fentebbi definícióját elnevezhetnők „sztatikus“ meghatározásnak, Poincaré-ét pedig „dinamikus“-nak: mert ez utóbbi azt a haladást domborítja ki, mely értelmünket  $n+1$ -ről a számok egész birodalmának bármelyik egységéhez törvényesen elvezeti.

b) Ha azonban az indukciós axióma nem egyéb, mint a szám definíciójának „dinamikus“ kifejezése, akkor érvényessége ama definíció érvényességétől függ. Nem nyerheti tehát érvényességét csupán „az ész hatalma tudatából“, mely érzi, hogy egy, törvényesnek megismert lépést végnélkül ismételhet, — hanem azon *előfeltételekből*, melyektől függ. Ha pedig ezekre vezetjük vissza az indukciós axióma érvényességét, akkor egészen más eljárást követünk, mint amit Poincaré ajánl. Az érvényesség feltételeire való visszavezetésnek, mint logikai eljárásnak, *redukció* a neve. Míg tehát Poincaré az ú. n. „*rekurrenciára*“ akarja alapítani az indukciós axióma érvényességét, addig a fentebbiek arra a meggyőződésre vezetnek, hogy az axióma igazolásának egyedül lehetséges módja a redukció.

c) Hogyan igazolja Poincaré az indukciós axiómát? Mily igazoló előfeltevésekre alapítja érvényességét? Tagadhatatlan, hogy filozófusunk is a „redukció“ módszerét használja, csak hogy két elégtelen alapot jelöl meg, melyekre mint pillérekre épül az annyira fontos axióma: az egyik *szellemünk természete*, mely az axiómából „szintetikus apriori ítéletet csinál“, vagyis intuitive megragadja az axióma tartalmát s ez az intuíció további igazolásra nem szorul; — a másik az *a tény*, hogy értelmünk *valóban* akadályt nem érezve halad az 1-ről a 2-re, erről a 3-ra, a 4-re s. i. t. Úgy látszik, a haladás eme ténye volt a rekurrencia gondolatának igazi lélektani motivuma Poincaré-nál. A haladásban mindenesetre észrevett Poincaré bizonyos *deduktív mozzanatot*, mert, úgymond, a vissza-



menő következtetés „mintegy egyetlen képletbe sűrítve végtelen sok szillogizmust foglal magában“:

„A tétel érvényes az 1 esetén. De, ha érvényes az 1 esetén, érvényes a 2 esetén is. Tehát a 2 esetén érvényes. Ha azonban a 2 esetén érvényes, akkor érvényes a 3 esetén is. A 3 esetén tehát érvényes. S így tovább... Ha a tétel érvényes az  $n-1$  esetben, érvényes lesz az  $n$  esetében is.“<sup>7</sup>

Észre kellett volna azonban vennie, hogy e „végtelen sok“ egymáson nyugvó szillogizmus tulajdonképpen *a szám fogalmának előfeltételén* nyugszik, nem pedig szellemünk olyan szintetikus természetén, mely spontán módon alkot sorokat s az alapot hozzá pusztán önmagából meríti. — Másrészt a tagról-tagra való haladás *ténye* szintén nem igazolja az indukciós axióma érvényességét. Mert tegyük fel, hogy a korlátlan haladás valóban lehetséges a számok birodalmában: e *tényből* még nem következik az általa kifejezett *törvényszerűségnek* érvényes volta.

d) Ha az indukció axiómája valóban önmagában evidens, intuitív igazság, akkor *nincs szükség* indukcióra a tétel igazolásához. Az indukció, mint módszer, bizonyító és igazoló eljárást jelent; már pedig az intuitív, közvetlen igazságok lényegéhez tartozik, hogy bizonyításra s igazolásra nem szorulnak.

Rendkívül fontos Poincaré logikai nézeteinek tisztázására annak a szerepnek vizsgálása, melyet az *egyetemes* játszik a matematikai indukcióban. Sokan azt tartják, hogy minden indukcióban, vagy legalább is az indukciók egy nagy csoportjában az *egyes tényekről egyetemes törvényre* történik a következtetés s éppen ebben látják az indukciónak a deduktív okoskodástól eltérő alapjellegét. E felfogás tüzetesebb elemzése eltérítene jelenlegi feladatunktól. Annyi azonban bizonyos, hogy Poincaré oly axiómát keres a matematika számára, mely *a szám egyetemes fogalmával* teljesen összhangzó legyen s mely, megfogalmazva tétel alakjában, szintén *egyetemes ítélet* legyen. Ez utóbbi nagyon természetes és szükséges követelmény. Ami pedig az előbbi feladatot illeti, megjegyezzük, hogy a matematikai indukciónak Poincarétól felállított axiómája első látszatra valóban azt a benyomást kelti, hogy a szám egyetemes fogalmának megfelel. Ha valamely tétel érvényes  $n$  esetre, és  $n+1$  esetre, akkor igaz minden  $n$ -nél nagyobb számra, vagy röviden, ha a tétel igaz  $n-1$  esetre, akkor érvényes  $n$ -re is. Ez az indukciós axióma, mely a szám egyetemes fogalmára vonatkozik. Azonban csak a látszat ez; a valóság az, hogy éppen a re-

<sup>7</sup> Tud. és felt. 15–16. l.

kurrencia módszere és Poincarénak vele kapcsolatos eljárása *nem engedi meg, hogy az axióma a szám egyetemes fogalmára vonatkozhasson.*

Miért? Érveink a következők: a) A rekurrens eljárás (Poincaré „vizesései”) azt foglalja magában, ha valamely tétel igazságát pl. 6 szám esetére kell bizonyítanunk, akkor először a megelőző 1, 2, 3, 4, 5 számra kell az illető tétel érvényességét igazolnunk, 100 szám esetén az előző 99 „vizesést” kell látnunk és így tovább. A számok természetében gyökerezik azonban, hogy sorozatuk *vég nélküli*, vagyis, ha *valamennyi* számra ki akarjuk terjeszteni a visszamenő okoskodás elvét, akkor egy végnélküli (indefinit) sorozatot nyerünk. Logikailag tekintve e (befejezetlen) sorozat *kollektív egészek* volna nevezhető, oly kollektív egészek, melynek bármely tetszés szerinti „utolsó” tagja egy meghatározott szám, melyhez még mindig hozzáadhatjuk az egységek meghatározatlan számát. E kollektív egészet nevezzük el *indefinitumnak* s vizsgáljuk meg, *azonos-e a szám egyetemes fogalmával?* Nem azonos! A rekurrens eljárás elvezethet bennünket igen sok számhoz, a számok végtelenül sok esetére kimondhatja ugyan (ha van hozzá elegendő logikai alapja) az indukciós axiómát, — *de nem mondhatja ki a számról, mint ilyenről*, mert ahhoz nem az esetről-esetre, számról-számra való haladás adja meg az alapot, hanem éppen a szám fogalmának előzetes definíciója. Az univerzalizációnak, ha nem akar üres és alaptalan általánosítás lenni, már kész egyetemesésgből kell kiindulnia.

b) Hogy az egyetemeségnek bármely indukcióban játszott rendkívül fontos szerepét jól lássuk s egyben az előbbi pont végére helyezett tételünket is kellőképpen igazolhassuk, lássuk, mi a különbség az *egyetemesítés* és az *általánosítás* között? Elhhez — egyelőre bővebb kifejtés nélkül, de igazolhatóságuk biztos tudatában — előrebocsátjuk az indukciónak kétféle, egymással egyenlő értékű meghatározását: (1.) Az indukció általában véve oly következtetés, melyben egyes tényekből (tényállásokból) valamely egyetemes alapigazság segítségével oly egyes ténnyt vagy egyetemes törvényt értünk meg, melyet a kiindulásul vett egyes tényekben már nem tapasztaltunk. — (2.) Az indukció a következtetésnek az az esete, mikor olyasmit állítunk az alanyról, ami nélkül a reá is vonatkozó elégséges alap törvénye s a róla megismert tényigazságok összeegyeztethetők nem volnának. E két meghatározás felöleli az indukció minden mozzanatát s azt következtethetjük belőle, hogy az indukció nem azonos az „általánosítással”. Általánosításnak nevezzük ugyanis azt az (emberi könnyelműségen nyugvó) észműveletet, mellyel egyes

tények tulajdonságait *kiterjesztjük* az összes velük egy-nemű tényekre, anélkül, hogy a kiterjesztés alapját tevő axiómánk ezt igazolhatná. Az általánosításnak helytelen alapaxiómája ez: „Egynemű tényeknek összes jelenségei mindig egyformák.” Tudjuk, hogy ez paralogizmus. Mi-helyest azonban az általánosítás alapgondolata *érvényes, igaz tétel*, akkor már megszűnik okoskodásunk *általánosító* jellege és vagy egyszerű fogomelemzés lesz, vagy pedig dedukció. Az általánosítás így megy végbe: Egy csoportba tartozó tényállások közül csak egyet-kettőt vizsgálunk meg, de az eredményt mégis az egész csoportról mondjuk ki; ezt pedig oly axióma alapján tesszük, mely egyrészt nem foglalja magában az egész csoportot, másrészt azonban jól összefér az egyes tényekkel; a tapasztalatot nem *kell* kiterjesztenünk az *összes* tényekre. (Pl. *A, B, C* tisztviselő megvesztegethető, tehát a tisztviselő általában megvesztegethető.) Az általánosításnak nevezett művelet tehát abban különbözik a tudományos értelemben vett indukciótól, hogy az általánosításban *tényalanyokról* van szó, míg az indukcióban *egyetemes alanyról* (*S*). Az így tekintett indukció alanya (*S*) tulajdonképpen már *egyetemes fogalom* s azért az igazi indukcióban „kiterjesztésről”, „univerzalizációról” nem is lehet beszélni; csak azt mondjuk ki benne az (egyetemes) alanyról, amit rajta tapasztaltunk; az újság a következtetési elem csak abban áll itt, hogy ezt *reduktív viszonyban* (pl. oksági viszonyban) mondjuk ki. Az indukcióban az *S* és *P* összefüggésére következtetünk: vagy egyes dologra, vagy egyetemes alanyú ítéletre (nem mindig haladunk az „egyetemesebb” felé az indukcióban). Az általánosításokban ellenben egyrészt a tapasztalásnak reduktív viszonya hiányzik, — a kiterjesztés megvan, de kellő alap nélkül. E megállapításainkkal egybevetve Poincaré elméletét, látjuk, hogy az indukció kiinduló pontjául nála is *tényszeret* szolgál, az a *tény* t. i., hogy elménk valóban akadálytalanul mozog a számok homogén birodalmában,  $n-1$ -ről átmegy  $n$ -re s innen minden nagyobb számra. Ezen *tényből* azt az *általánosítást* vonja le Poincaré, hogy a *szám fogalmára* általában szintén jogos e haladás. Ezzel szemben kiemeljük, hogy az általánosítás akkor lehetne csak indukcióból, ha (1.) *egyetemes fogalom*ból indulna ki (a szám fogalmából); (2.) ha a *haladás ténye* csak ösztönző motivum volna a törvény megszerkesztéséhez, de nem arra szolgálna, hogy belőle törvényt csináljon; (3.) ha egyetemes fogalomhoz, a „szám” egyetemes fogalmáról megismert *új fogalmi jegy*hez jutna el végeredményképen, vagyis *egyetemességhez*, nem pedig a „kollektív-indefinit” csoporthoz; (4.) ha az új fogalmi jegyet (*P*) számnak eddig megismert alanyfogalmáról (*S*) reduktív

kapcsolatban mondaná ki, azaz logikai elégséges alapját is kimondaná.\* Hogy erre az eredményre nem jutott s nem is juthatott el, az onnan van, mert Poincaré szerint a matematikus okoskodásának kiindulópontja, „első tárgya” mindig egy individuális eset, — végső eredménye az individuális tények általánosítása —, az általánosítás eszköze pedig nem az eredeti egyetemes fogalomnak (a számnak) új egyetemes jeggyel való bővítése, hanem csak a haladás a számok sorában.

c) Poincaréval szemben vallott elméletünknek van egy fontos tudományelméleti következménye is s ez is ellentétes a matematikai tudománynak azzal a koncepciójával, melyet Poincarénál találunk. E következmény az, hogy a matematika voltaképpen nem induktív tudomány — nem is lehet az —, *hanem lényege szerint deduktív*. Emne tételünk a következő előfeltételek érvényességén nyugszik: (1.) Az induktív és deduktív következtetések között logikai struktúra dolgában csak a végeredményképpen kimondott, kikövetkeztetett ítélet,  $S$  és  $P$ -nak *közvetítő kapcsolata* tesz különbséget. A következtetés ugyanis, egész általánosságában tekintve, olyan tény vagy egyetemes igazság segítségével történő összehasonlítása az ismeretlen viszonyú  $S$ -nak és  $P$ -nak, melyből kitűnik, hogy valamely észlvet kellene megtagadnunk, ha a  $S$  és  $P$  közötti szubszumpeiót (vagy szükségképi kapcsolatot) el nem ismernők. Minden következtetés közvetett ítélet tehát s csak az a különbség áll fenn az egyes következtetési formák között, hogy: ha a közvetítő valamely ismert egyetemes igazság, akkor „dedukcióval” van dolgunk, ha pedig tényállások a közvetítők, akkor „indukcióval”. — (2.) Kétféle következtetés van: tiszta dedukció és induktív dedukció. A kettő, mint láttuk, a közvetítő igazságok szerepében különbözik csak egymástól, ha a *logikai struktúrát* tekintjük. Ha azonban a logikai szerkezetnek *grammatikai* kifejezéseire vagyunk figyelemmel, akkor többféle alakot nyerünk. Mindig vissza kell azonban vinnünk e grammatikai alakokat a logikai alapstruktúrára, ha tudományos képet akarunk nyerni az illető következtetésről. Pl. a matematikai egyjelentésű következtetésekben e lappangó logikai struktúra nem mindig fejeződik ki világosan. Poincaré szerint is analitikus tételen nyugszik ez a következtetés: Ha  $a = c$  és  $b = c$ , akkor  $a = b$ . Ez így nem valódi következtetési struktúrát mutató képlet, csak akkor lesz az, ha ily alakká formáljuk át:  $a$  és  $c$  egyenlők egymással,

\* A  $b)$  pontban foglalt következtetéseink az indukciónak azon az elméletén nyugszanak, melyet a fentebbi két definíció foglal magában. E helyütt ezt az elméletet nem részletezhettük, de más helyen talán nyílik rá alkalom.

meg  $b$  és  $c$  is egyenlők egymással (alsótétel); a felsőtétel a matematikai következtetésekben mindig valamilyen axióma, — itt: az egyenlőségek axiómája; a következtetés matematikai alakjában tehát csak a *minor* látható:

$$\left. \begin{array}{l} a = c \\ b = c \end{array} \right\} \text{minor};$$

a következményben pedig benn van az ú. n. középső fogalom ( $M$ ). Azért az ily egyjelentésű matematikai dedukciók nem is igazi következtetések, hanem csak fogalomhelyettesítések. Erejük a felsőtételben van, mely reduktíve igazolható axióma szokott lenni. Az igazi következtetéseknek ( $M$ )-nek nincs helye a konklúzióban. A matematikai dedukciók értéke is végelemzésben e körülménytől függ s mivel ez megvalósítható, a matematika is valóban deduktív tudomány. (3.) Poincaré pozitívizmusa, kantianizmusa és instrumentalizmusa nem engedi meg, hogy a matematikát deduktív tudománynak tekintse. Pedig e tudománynak sem végső alapjaihoz, az axiómákhoz és posztulátumokhoz nem szükséges az indukció és tapasztalás, — ez ismereteket egyrészt elvonással ismerjük meg, másrészt az észelveknek a primitív fogalmakra való alkalmazásával, — sem pedig az elemi matematikai műveletekhez, melyeket Poincaré mesteri összeállításában láthatunk a *Tudomány és feltevés első részében*. Mindezek az értelmi műveletek a szám egyetemes fogalmán alapulnak s belőle vonható deduktív ismeretek. A tapasztalásnak (s a vele rokonságba hozott indukciónak) a matematikai fogalmi világban csak annyi a szerepe, mint bármely egyéb egyetemes fogalom megalkotásában, t. i. pszichológiai kezdetet nyújt: *nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensibus*. Sajátságos benyomást nyerünk, ha a matematikai indukció fogalomalkotásának *pszichológiai alapját* — tehát „ténybeli induktív“ alapját — tekintjük Poincarénál. Az indukciós axióma az  $n$ -ről és  $n+1$ -ről *vég nélkül ismételhető* állítások, értelmi aktusok szakadatlan tényén alapul. Ez volna Poincarénál a matematikai tudomány egyik fontos *tapasztalati* alapja. De nyújt-e e tapasztalati alap eleget igazolást egy oly logikai érvényösszefüggés rendszerének, minőt a matematikában látunk? Aligha. Különösen nem nyújt, ez a meggyőződésünk támad, ha ennek az ismétlődő pszichikai aktusnak természetét közelebbről megfigyeljük. A visszamenő okoskodásban megismétlődő lépések pszichológiai tartalma ugyanis *nem azonos* egymással. Először az 1-ről 2-re, majd innen a 3-ra... és így tovább halad a pszichológiai gondolat. Mi ezekben az aktusokban az a *közös mozzanat*, mely megengedi, hogy egyetlen példányában a matematikai következtetések össze-sűrített felsőtételeinek egységét pillantsuk meg, mint

Poincaré akarja, vagyis az evidenciának azt a hathatós erejét, mely *logikailag* is igazolná a haladás tényét? Nem más, mint *a szám egyetemes fogalma*, — ennek lappangó, virtuális tudása, mely a matematikának végső alapja, hol oly nagy filozófusnak, mint Poincaré, tisztelettel kell megállania. *Ανάγκη στήναι.*

A „matematikai indukcióval“ Poincarénak az az elméleti célja volt, hogy újját a matematikai gondolkozás ütőerére helyezve, megállapítsa annak legbelsőbb törvényét, azt a titkos vérkeringést, mely a maga ritmusával minden matematikai megismerést előre visz. Azonban a matematikai szaktudomány látókörén túl, egyetemesebb tudományelméleti, sőt ismeretelméleti kérdések voltak Poincaré szellemének tulajdonképeni érdeklődéstárgyai. A tisztán teoretikus és ismeretelméleti kérdéseknek a vágya ragadja őt voltaképen a fizikai tudományok végső alapjai felé is, sőt ez készteti arra is, hogy egy intellektuális kultúrfilozófiát hirdessen, hol egyedüli értéknek az ismeretet s annak harmóniáját pillantja meg, melyből szerinte minden kultúrjelenség értelme fakad.

A matematika gondolatvilágáról a valóság felé fordítva tekintetét, Poincaré keresi a *reális természettudományok* megalakulásának és szerkezetének végső törvényeit és talán nem csalódunk, ha e törvényeknek közös nevet adva, szintén „indukciónak“ mondjuk azt az alapvető logikai szerkezetet és eljárást, mely filozófusunk szerint a fizikai természettudományok épületének felépítéséhez elvezeti az emberi szellemet.

Tehát a matematikai indukció után *a fizikai indukció!* Ime a problémák közös találkozási pontja. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy valamint Poincarénak a matematikai indukcióra vonatkozó elmélete egyszersmind a megismerésnek majdnem minden lényeges mozzanatára kiterjedő rendszert vonszol magával, éppúgy a fizikai indukcióra felállított tételei is rendkívül fontos egyéb ismeretelméleti nézetekkel vannak szerves összefüggésben. Nevezetesen magába foglalja ezen indukció-elmélet Poincarénak a tudomány mivoltáról s végső feladatairól, továbbá a valóság szerkezetéről vallott *crédóját* is. Ezek a nézetek aztán vagy úgy foghatók fel, mint az indukció-elmélet logikai *előfeltételei*, vagy pedig, mint annak *következményei*; minthogy e helyen Poincaré gondolatvilágát egységes rendszernek törekszünk tekinteni, azért ebből a szempontból a tudományról s a valóságról vallott alapvető felfogását inkább az indukció-elmélet előfeltevéseinek tekinthetjük.

Világosság és biztosság kedvéért foglaljuk pontokba ezeket az előfeltételeket s mutassunk rá, hogyan kapcsolódik hozzájuk a fizikai indukció gondolata.

1. A tudomány feladata nem a valóság lényegének, hanem csak a tárgyak között fennálló *viszonylatoknak* megismerésében áll.<sup>9</sup> A tudomány számára megnyíló „reális világ” nem egyéb, mint a dolgok (vagyis a róluk megismert tények) relációinak összege: egy bizonyos „harmónia”.

2. A tudománytól a dolgok között megállapított eme viszonylatok nem szubjektív álmok, hanem *objektív és bizonyos* igazságok. Objektivitásukért kezekedik egyrészt az a tény, hogy mindnyájan egyöntetűleg egyformának ismerjük meg e viszonyokat s ezen egyező ismereteinket egymással közölni is tudjuk. Az egyforma (szubjektív) megismerés és közlés tehát az igazság (objektív) fennállásának *kritériuma*. Másrészt ily kritériumul a tapasztalat szolgál.<sup>10</sup>

3. Miért nem ismerjük meg a dolgok abszolút lényegeit? Mert csak a tények közötti relációkat? Azért, mert „oly realitás, mely teljesen független a szellemtől, mely azt felfogja, látja vagy érzi, kétségkívül lehetetlenség. Az olyan külső világ, mint ez, ha léteznék is, egyszersmindenkorra hozzáférhetetlen lenne számunkra.”<sup>11</sup>

4. Hogyan, mily lépésekben valósítja meg a tudomány az eléje tűzött célt: a relációk megismerését? Nem pusztá *tapasztalások* gyűjtésével;<sup>12</sup> a tudomány eljárása mindenestre a tapasztalásból indul ugyan ki s a tapasztalást lépten-nyomon segítségül hívja az ismeretek verifikálásához,<sup>13</sup> de ezen túl is vannak feladatai: törekednie kell a tapasztalati tények *rendezésére*, rendszert kell alakítania belőlük s ezzel elő kell mozdítani a jövőendő *előrelátását*.<sup>14</sup> Ez azonban nem történhetik meg két fontos eszköz nélkül: az egyik a *feltevésekben* áll<sup>15</sup>, a másik az ezzel kapcsolatos *egyetemesítésben*. A tudomány igazi tárgya mindig az egyetemesség.<sup>16</sup>

E felsorolt tételekben szemmeláthatóan egy sokoldalú ismeretelmélet gazdag programja jut kifejezésre. Sajátságosan vegyül össze benne az aristofelesi tudományeszmény: „a tudomány igazi tárgya az egyetemes” — a pozitívizmussal, mely szerint csak tényeket ismerhetünk

<sup>9</sup> A tudomány értéke. (Ford. Kiss Kázmér, Filoz. Könyvtár VII), XI. fejezet, 208—227. l.: A tudomány és a valóság.

<sup>10</sup> „Egyedül csak ez (a tapasztalat) teheti tudatunkat biztossá.” U. o. 129. l.

<sup>11</sup> U. o. 14. l.

<sup>12</sup> Tudom. és felt. 130. l.

<sup>13</sup> U. o. 137. l. „A tudományos igazság egyetlen *forrása* a tapasztalat.” (129. l.)

<sup>14</sup> U. o. 131. l.

<sup>15</sup> U. o. IV. Rész, 9. fejj.: „Feltevések a fizikában”.

<sup>16</sup> U. o. 10. l.

meg és legfeljebb még a tények között fennálló „vonatközásokat“ (ezek a pozitívizmus hálványai: a „törvények“); s a tudományos megismerés bizonyosságával táplált meggyőződés sajátos kritériumot keres magának Poincaré világnézetében: a szubjektív megismerés egyformaságát. Mint látjuk, e világnézetben meglehetősen heterogén természetű filozófiai meggyőződések találkoznak egymással. Bennünket azonban ezen szerfelett érdekes problémák közül e helyen csak az indukcióval kapcsolatos két mozzanat foglalkoztathat: az egyik a Poincaré-féle „feltevések“ szerepe a fizikai tudományban, a másik az egyetemesítés problémája.

A „feltevés“ szó értelmét Poincaré tulságosan *li-tágítja*, ez az első benyomásunk, ha a *Tudomány és feltevés* fizikai fejezetét olvassuk. „Minden általánosítás“ (egyetemesítésről van szó tulajdonképen) „egyszersmind föltevés“, mondja Poincaré;<sup>17</sup> „a föltevésnek eszerint oly szükséges szerep jut, melyet soha senki kétségbe nem vont“. E nézetben mindenesetre van valami, ami az eddigi tudományos közfelfogástól legalább is elnevezésben eltér. Feltevés és általánosítás, vagy mondjuk: egyetemesítés nem felcserélhető fogalmak a logikusok eddigi terminológiája szerint. Nem minden egyetemesítés feltevés s nem minden feltevés egyetemesítésben áll. Az egyetemesítés annál kevésbbé lehet egyszerűen feltevés jellegű, mert hiszen éppen Poincaré szerint az egyetemesítés a tudomány tulajdonképeni célja; már pedig a tudományt filozófusunk szerint is megilleti a bizonyosság és objektivitás jellege (l. 2. pont). Az egyetemesítés logikai, tudományt szülő eljárását nem szabadna tehát a feltevésekkel azonosítani. A feltevések, hipotézisek ugyanis egészen más szerepet játszanak egy tudomány megszervezésében, mint aminőt nekik Poincaré juttat. A hipotézisnek azt a főbenjáró szerepét, mely őt valóban megilleti, Poincarénál is jól megtalálhatjuk; az, amit a hipotézisről, mint *módszerről* mond, valóban a tudományos gondolatalkotás legjellemzőbb mozzanatai közé tartozik; de mikor *minden egyetemesítést* feltevésnek mond, akkor elhagyja a hipotézisnek helyes fogalmát és a kételkedés álláspontja felé közelíti tudományelméletét. A hipotézis nem egyéb, mint módszeres fogás: okpótló és az okkeresést megkönnyítő eszme. Minden feltevés — éppen a fizikai tudományok szolgálatának rá kézzelfogható példákat s Poincaré műveinek e példák alkotják legtanulságosabb részeit — okok (s törvények) kutatására irányul és egész tartalma kimerül abban, hogy a keresett okot pótolja egy invenció, eszme alakjában, mindaddig, míg a verifikálás az okpótló eszmét

<sup>17</sup> Tud. és felt. 137. l.



valódi ismeret rangjára emeli. A verifikálás fontosságáról is nagyon helyes felvilágosításokkal szolgál Poincaré, ha némi túlzásait nem tekintjük. Ennyiben, de csakis ennyiben, Poincaré gondolatai a logika rég bevált tanításának csapásán haladnak. Viszont túlozza a feltevések jelentőségét, mikor minden egyetemesítésben csak feltevés-szerű eredményt lát; ennek tulajdonképen az a további értelme, hogy *minden indukció csak több-kevesebb valószínűsége vezet*. A fizikai indukcióban ugyanis szintén az egyetemesítő eljárás tevékeny, már pedig a fentebbi elmélet szerint az egyetemes tételben kimondott eredmény nem lehet bizonyos: csak a tények bizonyosak (l. 2. pont). Láttuk, hogy ez a nézet mennyire ellentétben áll Poincarének a tudomány végső céljáról vallott vélekedésével. Ellenétben áll azonban az egyetemesítés és az egyetemesség, még az indukció valódi természetével is.

Ha ugyanis az indukció valódi mivoltát abban találjuk, hogy bizonyos tények (tényigazságok) segítségével összehasonlítjuk a meghatározott, de még ismeretlen viszonyú alanyt és állítmányt s az összehasonlításból megértjük, hogy valamely észelvet kellene megtagadnunk, ha az alany és állítmány kapcsolatát el nem fogadnók: akkor az indukció nem eredményezhet pusztán csak valószínűséget, akkor, legalább egyes esetekben, bizonyosságra *kell* vezetnie. Hiszen éppen olyan következtetés, mint a dedukció: lényeges szerkezetben és eredményben nem lehet közöttük eltérés. Az indukció problémája ennél fogva nem abban áll, vajjon valószínűség és bizonyosság között kell-e választanunk, mikor induktív következtetést teszünk, hanem inkább ez: vannak-e, lehetségesek-e esetek, mikor az indukció *nem* vezet bizonyosságra? Van-e, lehetséges-e *csak valószínűsége* vezető indukció is? S ha igen, melyek ennek a feltételei s miben különbözik a bizonyosságot nyújtó indukciótól? Az indukció lényegéhez sokkal közelebb áll az a felfogás, mely benne bizonyosságra vezető értelmi műveletet lát, mint Poincaré felfogása, ki az indukciókat minden egyes esetben csak a feltevések rangjára tartja méltónak.

Az induktív egyetemesítésnek csak a hipotézis fokára sikerült emelkednie Poincarénál. Ez a nézet más oldalról szoros összefüggésben van filozófusunknak a fizikai *indukció axiómájára* vonatkozó nézeteivel. Nála ugyanis a fizikai indukció arra az axiómára támaszkodik, hogy „valamely jelenség megismétlődését várjuk, mindannyiszor, midőn ama körülmények megismétlődnek, melyek kíséretében legelső ízben a jelenséget tapasztaltuk”.<sup>18</sup> E vélelményt hallva, természetesnek találjuk, hogy a fizikai

<sup>18</sup> Tud. és felt. 4. l.

indukció csak valószínűségekre vezet Poincaré szerint: mert egyrészt *mindazon* körülmények, melyek között a jelenség első ízben mutatkozott, soha többé azonos alakban és csoportosulásban nem ismétlődhetnek (amit Poincaré egyébként maga is számításba vesz;<sup>19</sup> de még nyomósabb okunk is van e hiedelemre: az t. i., hogy az indukció elvének fentebbi formulázása *az oksági elv egy sajátos alkalmazásán* alapszik s ez nem enged meg nagyobb bizonyossági fokot az indukció eredményében, mint csakis a valószínűséget. Vizsgáljuk meg tehát közelebbről eme fizikai indukciós axiómaelméletnek részleteit.

*Az indukció axiómájának* általában azt a tételt nevezzük, mely következtetésünk alapját teszi. Az axióma azonban csak abban az értelemben alapja az indukciónak, hogy *megindítja* a következtetésünket, éppúgy, mint a szillogizmusban a főtétel; de éppúgy nem is *bizonyítja* a belőle eredő tétel érvényességét s az induktív következtetés helyességét, mint amaz; csupán annyit mondhatunk, hogy az axióma szükséges a következtetés megindulásához. Az indukció axiómáját sokan abban keresték, hogy egyenmű dolgok azonos körülmények között azonos jelenségeket mutatnak fel, vagy legalább is ezt *várjuk* tőlük (Hume hitével?); vagy egyetemesebben fogalmazva a tételt: a világrend törvényszerűsége, vagy a tapasztalás egyformasága teszi az indukció alapját. Poincaré nem ebben a formulázásban alkalmazza az indukciós axiómát, jóllehet szavai erre utalnának bennünket első benyomásunk szerint: „Az indukció... szerint valamely jelenség megismétlődését várjuk, mindannyiszor, midőn ama körülmények megismétlődnek, melyek kíséretében legelső ízben a jelenséget tapasztaltuk“. Hogy Poincaré nem *ezt* az axiómát fogadja el az indukció alapjául teljes *logikai* szigorúsággal, az kitűnik utalásából arra, hogy *ugyanazon* jelenségek rendszere soha meg nem ismétlődhetik a világ történései rendjében: minden pillanat unikum, individuális jelenségcsoport, mely lepergése után már teljesen történelmi jelleget nyer. Ezt Poincaré jól látja, abban azonban nem következtet helyesen, mikor erre a körülményre vezeti vissza a fizikai indukciók valószínűségét. Abból ugyanis, hogy *ugyanazon* körülmények soha meg nem ismétlődhetnek, nem következik az, hogy tehát minden indukciónk eredménye legfeljebb csak valószínű feltevés, minthogy a „hasouló“ körülmények között beálló jelenségek régi kísérői közül egyik-másik már bizonyosan hiányzik az ismétlődés alkalmával s mi egyáltalán nem lehetünk bizonyosak afelől, nem a legjelentősebbek hiányoznak-e? A világ összes eseményei, még a legmechanikusabb

<sup>19</sup> U. o. 4. l.

jellegűek is, valóban „históriai“ történések, teljesen azonos alakban nem ismétlődhetnek meg egyetlen egyszer sem: ez már időbeli jellegüknek és kontingenciájuknak szükségképi következménye. Mindamellett tévedésbe esünk, ha a világrend időbeli eseményeinek *kontingenciájából* arra következtetünk, hogy minden, a jövőben beálló eseményt csupán *valószínűen* ismerhetünk meg előre. Minden, bármily kontingens jelenséget ugyanis két különböző értékű összetevő csoportra bonthatunk fel. Vannak az illető jelenségnek oly összetevői, melyeket mindig megismerünk s jól ismerünk arról az oldalukról, hogy a szöbanforgó jelenség megismétlődésére közvetlen vagy közelebbi — a bizonyosságot megváltoztató — hatással nincsenek. Ilyenek sok fizikai jelenségben az idő és a tér mozzanatai: ha t. i. az időbe és térbe belefoglalva nem értünk más egyebet is, pl. ható tényezőket, azaz ha a teret és időt szigorú értelmezés szerint tekintjük, csak mint ilyeneket. Ezek és még más ideszámítható mozzanatok alkotják az egy időben beálló eseménynek azokat az összetevőit, melyek nem lehetnek hatással az esemény bekövetkezésének bizonyosságára. A másik csoportba tartoznak egy időbeli jelenség azon mozzanatai, melyek *megzavarhatják* vagy *megakadályozhatják* a jelenség bekövetkezését. Mikor az indukciónál arról van szó, hogy valamely jelenség bekövetkezésére mindannyiszor számítunk, valahányszor *ugyanazok a körülmények* ismétlődnek, melyek között már azelőtt is tapasztaltuk, akkor világos, hogy nem vesszük számításba az összes körülményeket, hanem csupán azokra vagyunk figyelemmel, melyek *közvetlen hatással* vannak a kérdéses jelenség beállítására. Figyelmen kívül hagyjuk ezen állásfoglalásunkban a kondicionalizmus kérdését: vajjon nem egyformán fontos-e *minden* kísérő körülmény, vajjon nem oka-e minden mindennek s hogy a legkisebb porszem rezdülésének nem oka-e az egész világegyetem eddig lefolyt egész története; ezt a kérdést az indukció fentebbi axiómájának megformulázásánál mindenkor figyelmen kívül hagyták, Poincaré nemkülönben. Ha tehát különböztetünk közvetlenül ható ténykapcsolatok és közvetlenül számításba nem veendő ténykapcsolatok között, akkor az indukciónak az az axiómája, mely Poincaré gondolatmenetének kritikájából logikusan leszűrődik, ez lesz: „Valamely jelenség bekövetkezésére (bizonyossággal) akkor következtethetünk, ha nem ismétlődnek ugyan meg az illető jelenség összes előbb tapasztalt kísérő körülményei, hanem elegendő a következtetéshez, ha tudjuk, hogy az akadályozó és zavaró körülmények nem ismétlődnek meg.“

Itt érkezünk ahhoz a ponthoz, mely átvezet az indukció Poincaré-féle axiómájában lappangó *oksdgi elv* felismerésére. Mit jelent ugyanis ez a törvény: Valamey

jelenség mindannyiszor (bizonyosan) bekövetkezik, valahányszor távol vannak a zavaró körülmények s jelen vannak a nem-zavaró aktív és esetleg fennforognak a közös körülmények? Ez az axiómává tett törvény azt jelenti, hogy valamely hatás mindannyiszor létrejön, valahányszor az az ok, melytől lényegesen függ, működni kezd; esupán az kell hozzá, hogy az okműködést akadályozó körülmények ki legyenek küszöbölve. Az úgynevezett „állandó és szükségképi“ okság, minden kedvező körülmény között biztos alap az indukcióra. Elemzésünk végső eredménye ezek után abban foglalható össze, hogy az indukció axiómája voltaképpen nem egyéb a Poincaré elméletében rejlő motivumok szerint sem, mint az *okság elve*.

További problémánk már most ez: *valóban lehet-e az okság elve az indukció axiómája?* J. Stuart Mill-től Poincaréig sok filozófus erősíti ezt. A kérdést akkor dönthetjük csak el, ha az okság egyes eseteit külön-külön vesszük vizsgálat alá. Ezek a lehetőségek a következők: a) Lehet valamely oksági viszony teljesen esetleges s ekkor semmiféle indukciót nem tudunk megejtetni; az okságnak ezt a fajtát tehát teljesen mellőzhetjük s *ennek* az okságnak törvényét nyilvánvalóan nem tekintjük az indukció axiómájának. Ilyen „akcidentális“ okság esete forog fenn a következő példában: Russel azt bizonyítja legújabb művében („Ikarus“), hogy a természettudományok hatásai az emberiség romlását okozzák. Valóban, vannak vagy elgondolhatók esetek, mikor a tudomány vívmányaival s igazságaival visszaélnak az emberek. De a tudomány tételei e rossz eredményeket nem önmaguk lényegéből szülik, mint állandó, szükségképi és lényegi hatást, hanem az *emberi szenvedélyek* és hatalmi vágyak élnek vissza a tudomány igazságaival; ez az értelme azoknak az eseteknek és példának, melyeket e szellemes író tételének bizonyítására felhoz.<sup>20</sup> A tudomány s egyes tudományos tételek és igazságok tehát az emberiség sorsának gyászos alakulására csak mint „akcidentális okok“ (vagy talán inkább mint „alkalmi okok“) vannak hatással s e hatásukból, még ha tényigazságok is, induktív következtetést vonni nem lehet. b) Az oksági viszonyok második csoportját azok az esetek alkotják, melyek éppen ellenkező természetűek, mint az esetleges okság esetei. Ez a közvetlen és lényegi okság, mikor valamely okozatnak megfelelő sajátos, tulajdonképeni okáról van szó. Ha puskaporos hordóba gyújtót dobunk, az eredmény robbanás lesz. A robbanás lényegi, sajátos oka a gyújtótűznek érintkezése a puskaporral. Ez

<sup>20</sup> Bertrand Russel: Ikarus, oder die Zukunft der Wissenschaft, München, 1926. Az emberi szenvedélyeknek e szerepét a tudományos eredmények felhasználásában egyébként maga Russel is elismeri.

a példa tovább enged következtetnünk abban a kérdésben, vajjon az okság elve lehet-e az indukció axiómája? Nevezetesen: lehet-e az okság elvének az az esete, melyben ily szigorú kauzalitásról van szó? Könnyű felismerni, hogy nem. Ugyanis, ha az oksági elv ezen utóbbi alakját vesszük alapul s axiómává tesszük meg, akkor voltaképpen *nem induktív következtetést* hajtunk végre, hanem egy tökéletes dedukciót szerkesztünk meg. A lényegi és sajátos ok mindig, szükségképpen létrehozza a megfelelő hatást (ez a lényegi ok definíciója); a gyújtótűz azonban a robbanásnak igen lényegi és sajátos oka; tehát valahányszor gyújtót hozunk érintkezésbe a puskaporral, mindannyiszor teljes bizonyossággal várhatjuk a robbanást, feltéve, hogy nincs jelen az okműködést meggátló egyetlen körülmény sem (pl. a puskapor nem nedves). De vajjon e dedukció felső tétele nem származott-e szintén már indukcióból? Ha valaki erre igenlő választ ad, akkor azt feleljük, hogy abban az esetben sem szolgálhat az oksági elv a későbbi indukciók alapjául, mert hiszen maga is indukcióból származott. Ez esetben tehát *circulus vitiosus*-ba tévednénk, tovább is fenntartva azt, hogy az oksági elv alkotja az indukció axiómáját. — c) Hátra van még az oksági viszonyoknak egy harmadik esete, melyet mintegy közbeeső fokozatnak tekinthetünk az előbbi két fajttal szemben. Az oknak a saját következményéhez való viszonya itt abban áll, amit „állandó, szükségképi”, de nem lényegi okságnak mondhatunk. Példa: a vérbajt a spirochetának a vérben való jelenléte okozza. Ezt az oksági viszonyt az orvostudomány sok esetben tapasztalati úton megállapította. Kérdés: vajjon a bacillus jelenléte nem lényegi és tulajdonképeni oka-e a vérbaj keletkezésének? Ha ezt meg tudnók állapítani, akkor a bacillus jelenlétéből deduktív-egyetemes következtetést vonhatnánk a betegség mindenkori bekövetkezésére, vagyis okoskodásunk az a) csoportba tartoznék. A dolog azonban nem így áll; hiányzik ugyanis itt az a) csoportba tartozó következtetésnek egy jellemző mozzanata: az ok (a bacillus) nem teszi *evidenssé* a következmény felmerülését. Még mindig hiányzik ugyanis a teljes evidenciához a jelen esetben az a közbeeső mozzanat, *melynél fogva* a priori a bacillust a betegség szükségképi oka gyanánt tekinthetnők. Mily tulajdonsága van a bacillusnak, melytől a betegség okává teszi? Ez az a kérdés, mely a jelen példában foglalt okságot az a) csoport oki viszonyaitól lényegesen különböztetné. Mégis: a spirochetát a vérbaj állandó, ha nem is tulajdonképeni oka gyanánt tekintjük. Az oksági viszony e harmadik fajánál felvetve a kérdést: szolgálhat-e az állandó, bár nem tulajdonképeni ok kauzalitásának elve az indukció axiómája gyanánt, feleleltünk a következő: Mikor az oksági viszonynak ezt a har-

madik fajtát alkalmazzuk az indukció axiómája gyanánt, akkor két eset lehetséges. Az első esetben így okoskodunk: „A természet egyforma menetű, ugyanazon okok ugyanazon következményekkel járnak, valahányszor távol vannak az akadályozó körülmények; már pedig a bacillus sok tapasztalt esetben előidézte a vérbajt; tehát kimondhatjuk, hogy általában és mindig elő is fogja idézni.” Ennek az okoskodásnak alsó tételét azonban csak akkor mondhatjuk ki, *ha már induktíve megállapítottuk*, hogy a betegség állandó s nem tulajdonképeni oka a bacillus. Itt van tehát helye voltaképen az induktív eljárásnak, mely hivatva van eldönteni, a bacillus és a betegség mily oki viszonyban állanak: vajjon az *a*), *b*) vagy *c*) kauzális esete áll-e viszonyukra. Ha kiderülne pl., hogy a bacillus nem *c*)-jellegű oka a betegségnek, hanem csak akcidentális oka (*a*), akkor az egész okoskodásunk semmit sem ér logikai szempontból. Ez más szóval annyit jelent, hogy a *minorban* kifejezett oksági elv nem lehet az indukció axiómája, mert maga is indukcióra szorul. Ugyanerre az eredményre jutunk, ha az okoskodást így fogalmazzuk: „A természet menete egyforma: ugyanazon okok, hasonló körülmények közt, az akadályozó körülmények távollétében ugyanazon eredményeket hozzák létre; már pedig látuk, hogy meghatározott körülmények között az illető bacillus mindig vérbajjal járt; tehát hasonló esetekben a jövőben s általában is így fog történni.” Ennek az utóbbi induktív-dedukciónak is megvan az Achilles-sarka: éppen a Poincaré-féle: „ugyanazon körülmények”. Megtoldva ugyanis a bacillus és a betegség között fennálló kauzalitás viszonyát ezzel a hozzáadással: „hasonló körülmények között”, — voltaképen *átalakítottuk* az itt szereplő kauzalitást, mert belőle *b*)-jellegű kauzalitást csináltunk. A „hasonló körülmények” nem tartalmazznak kevesebbet, mint a bacillushoz *hozzágondolt lényegi okot* (pl. a tőle kiválasztott kóros anyagot) s ilyenformán az okoskodás ezt az alakot nyeri: „a bacillus, hasonló körülmények között, vagyis ha vele együtt fellép a betegség igazi oka, akkor mindannyiszor előidézi a betegséget”. Ide jutva, ismét azt kell hangoztatnunk, amire fentebb is kilyukadtunk, hogy *ezt az oksági elvet először az indukció segítségével kell levezetnünk* s csak úgy alkalmazhatjuk tudományosan-egyetemes igazság elérésére; csak az induktív vizsgálódás befejezése után lehet szó arról, hogy a szóban forgó oksági telt okoskodásunkba beleszőhessük. Az oksági elv tehát semmilyen alakjában nem szolgálhat az indukció axiómája gyanánt.

És ezzel a *tagadó* eredménnyel elérkeztünk Poincaré indukciós-elméletének kritikájában a végső szóhoz. A *pozitív* válasszal azonban adósak maradtunk. Felmerül a kér-

dés: mily törvényt vagy elvet kell tehát az indukció valódi axiómájának elfogadnunk? Mily észelv vezet megelőző indukció-vizsgálat nélkül az indukciók legitim eredményeihez? Feleletül kissé részletesebben ki kell fejtenünk az indukció fentebb adott meghatározásának logikai tartalmát:

1. *A természet egyformaságának* elvét elfogadjuk, szükséges, de csak *kezdetleges és tökéletlen* indukciós axiómának. Ez az axióma nem abban az értelemben szükséges, mintha az indukciós következtetésnek ő adná meg a bizonyosságot s annak teljes magyarázatául szolgálna; ezt nem teheti, hiszen maga is csak egy esete, eredménye megelőző indukcióknak. De szükséges egyrészt, annyiban, mert tagadása teljes káoszt feltételez a természetben és kételkedésre vezet, másrészt szükségünk van rá azért, mert a következtetés élére állítva megindítja okoskodásunkat, éppúgy, mint a szillogizmus felső tétele. Valamint a szillogizmus majora még nem teszi teljesen bizonyossá a konklúziót, csak nélkülözhetetlen reductív előfeltétele a konklúzió bebizonyítható voltának, úgy van ez az indukció eme kezdetleges axiómájával is: feltétele az indukció megalkotásának.

2. Ez az axióma azonban egyúttal *tökéletlen axióma* is. A természet menetében ugyanis nemcsak hasonlóság van, hanem van nagy változatosság is, azonos egyformaság pedig nem fordul elő. Tökéletesen akkor fejezzük ki axiómánkat, ha előbb eldöntjük ezt a kérdést: miféle tények hasonlósága szolgálhat axióma gyanánt? Hogy vannak oly egyformaságok, melyeknek axiómatikus értéke nincs, az első pillanatra világos. Az pl., hogy a hattyúk fehér színében egyformaság, hasonlóság tapasztalható, nem jelent számunkra semmit. Ezek az ítéletek tehát: minden hattyú fehér, minden holló fekete, még akkor sem szolgálhatnak az indukció axiómájához szükséges egyforma tényállások gyanánt, ha valóban egyetlen egyszer sem tapasztaltunk fehér hollót vagy fekete hattyút. Viszont más „egyformaságoknak“ megvan az axiómatikus értékük; ilyen pl. az, hogy eddig minden embert halandónak ismertünk fel. Egyformaságot tehát a természet menetében csak ott lehet felvenni s induktív axiómává tökéletesíteni, ahol az egyformaság mellett ez a mozzanat is áll: *változatlan* egyformaság; viszont változatlan egyformaság csak ott van, ahol ennek *elégséges alapja* is van és ez felismerhető. Ebben a tökéletesített alakban már szolgálhat a természet egyforma menetének eszméje indukciós axióma gyanánt.

3. Hogy a természet egyformaságának eszméje a fentebbi tökéletesített alakban már beválik indukciós axiómának, annak oka az, hogy alapját egy *észok (ráció): az elégséges alap törvénye* teszi. Mért bízunk meg ugyanis jobban ebben a „természeti egyformaságban“: minden

ember halandó, mint ebben: minden hattyú fehér? Ennek oka nem abban van, hogy változatlanabb egyformaságot tapasztaltunk, hanem az, hogy észok alapján változatlanabb egyformaságot értettünk meg. A megértéshez észok kell. Az észok sohasem más, mint a tárgy lényegéről, szerkezetéről alkotott többé-kevésbé tökéletes fogalom s az ezen alapuló ítélet. Lehet, hogy teljesen egyenlő mennyiségű tapasztalati adataink vannak a hattyú fehér színéről és az emberek halandóságáról: mégsem tartjuk a két tulajdonságot egyformán egyetemesnek és bizonyosnak. A különbség oka a különböző rációkban rejlik: a hattyú fehér színét csak egyedi, külső tulajdonságnak ismerjük fel, az egyetemes természetnek (a hattyúnak) struktúrájába tehát nem vesszük fel, mert ennek alkotórészei, jegyei mindig egyediség nélküliek, míg az emberi halandóságot az egyetemes emberi természet jegyének ismertük fel. Ennek a megértésnek ismét van egy reduktív előfeltétele, egy távoli s végső alap ez, az észokon alapuló megismerésnek gyökere: az *elégéses alap törvénye*. Az ember halandóságának megértése tehát végső elemzésben az elégéses alapon nyugszik. Ezért alakítottuk fentebb így az indukción meghatározását: Az indukciónban oly állítmányt mondtunk ki az alanyról, mely nélkül az elégéses alap elve s az alanyról megismert tényigazságok összeegyeztethetők nem volnának. Az elégéses alap elve, a rajta nyugvó észok: ime az indukción valódi axiómája. Ennek kimutatását szolgálták mindazok az elemzések és kritikai észrevételek, melyeket Poincaré rendszerével szemben e helyen megengedtünk magunknak. E végső tételünk pedig csak megerősödik akkor, ha harmadik kitűzött feladatunkhoz fogunk: a véletlennek vizsgálatához. Kérdezzük: mi a szerepe a véletlen eszméjének az indukción elméletében s hogyan vélekedik e szerepről Poincaré?

Az indukción igazi alapjai, láttuk, először a természet változatlan, valódi egyformasága, — másodszor az az észok, hogy ez egyformaság az egyetemes természetben nyugszik, mint a természet strukturális megnyilatkozása, — harmadszor: tapasztalatainkat, az elégéses alap elvével összehasonlítva ismerünk rá a tapasztalat mögött rejlő s a tapasztalati jelenségekben megnyilatkozó struktúrára. Ezekből az elemekből áll az indukción, mely tehát gondolkozássunk egyik legösszetettebb alakja. Az elégéses alap elve azonban tovább űzi gondolatainkat. Idézzük még egyszer magunk elé a „kezdetleges axiómát“, most már azonban világítsuk át az észokok fényével s mit látunk? A természet változatlanul egyforma, de miért? — mert a dolgok lényegei változatlanok és egyformák; hogy változatlanok és egyformák, az okozza a természet menetében megnyilatkozó rendet és az esetek hasonlóságát, más szóval a dolgok



strukturális változhatatlansága adja meg a természeti kozmikus történet változhatatlanul egyforma rendjét. Ha azonban *ily rend van*, akkor *nincs káosz, és nincs véletlen*; ezért szolgálhat a természet egyformaságának gondolata kiindulópontul minden indukcióhoz. Ha azonban nincs véletlen a kozmikus történetben, akkor *szükségyszerűség* érvényesül benne; ez a *szükségyszerűség* zárja ki az indukció logikai szerkezetéből a véletlen szereplését.

De vajjon nincs-e mégis véletlenség a világon? Az indukciónak fentebbi, az egyetemes lényegeket változhatatlanságán alapuló elmélete nem tesz-e erőszakot a valóságon, melyben mégis csak sűrűn előfordulnak a „véletlen” esetei? Kérdés: indukciós elméletünkkel hogyan egyeztethető össze a véletlen fogalma? És nem a véletlen szerepéből származik-e egyes indukciók halaványabb bizonyossága, vagy valószínűsége, sőt bizonytalansága? E kérdések választ követelnek.

Poincaré szerint objektív véletlenség nincs s nem is létezhetik; a véletlenség fogalma, egész tartalmával nem a dolgok objektív-reális körébe tartozik, hanem mindenestül szubjektív-relatív valami, t. i. annak *a tudatlanságunknak* kifejezése, melyben értelmünk leledzik, mikor a történetek összes okaitól s lefolyásuk pontos előrelátásáról van szó. „Mikor egy előttünk ismeretlen kis ok oly jelentős eredményt hoz létre, mely már nem kerülheti el figyelmünket, akkor azt mondjuk, hogy az eredmény a véletlen műve.”<sup>23</sup> E felfogás szerint objektív oldalról szemlélve a világ menétét, nem találunk benne véletlent, mert hiszen minden „véletlen” jelenségnek éppúgy megvan a maga egyenlő értékű oka, mint a nem-véletlennek; mind a kettő a világ-mindenség struktúrájának egyértékű megnyilatkozása; mind a kétféle jellegű jelenségek tehát egyaránt szükségképiek. „Ha pontosan ismernők a természet törvényeit és a mindenség helyzetét egy adott kiindulópontban, éppoly pontosan előre meg tudnók mondani ugyanennek a mindegységnek állapotát egy későbbi pillanatban.”<sup>24</sup>

E felfogással szemben meg kell védenünk az induktív következtetések valódi természetét és jellegét s ezt ezzel a tétellel érhetjük el: a véletlen nem csupán ismeretünknek a tárgyi világrendhez való szubjektív viszonylatában gyökeredzik, hanem tárgyi alapja is van. Ez a tárgyi alap maguknak az — egyébként szükségképpen működő — okoknak, tárgyaknak abban a *kontingenciájában* van, melyet a régiek így fejeztek ki: a véletlen akkor áll elő, ha egy ok *saját természetes tendenciáján kívül eső* okozatot hoz létre (ha akaratlan cselekvésekről van szó, akkor e meghatározás így alakul: a véletlen az alany működésének cél-

<sup>23</sup> Science et Méthode, 68. l.

<sup>24</sup> U. o.

kítűzésen kívül eső eredménye). E meghatározás magában foglalja azt a következtetést, vagy arra legalább is alapot ad, hogy a világszerkezet és világműködés nem minden mozzanatában egyforma, nem egyformán szükségszerű; ha pedig nem egyformán szükségszerű, akkor nem egyformán szabályszerű ismétlődő; ha pedig nem egyformán szabályszerű és ismétlődő a világrendben minden egyes mozzanat, akkor van hely a véletlen számára már magukban a dolgok kapcsolataiban is, nemcsak az emberi számításban. Mikor indukcióról van szó, kérdés, a jelenségek mily mozzanat-csoportja jó számításba: a szabályszerűen ismétlődő s így szükségképi vagy pedig a véletlen létmozzanatok? Ha a véletlenségnek csupán a megismerés természetében látjuk a lényegét, akkor oda jutunk, hogy nem tudunk elvi különbséget tenni az indukció alapjául kiszemelendő tények között. Akik ugyanis abban látják a véletlenség lényegét, hogy valamely jelenségnek van ugyan oka, még pedig éppolyan oka, mint bármely nem-véletlen jelenségnek, *csak mi nem ismerjük fel az okát*, azok tévednek, mikor a kétféle jelenség okait s így szükségképiségét egyenlőnek tekintik. A véletlen jelenségek oka nem olyan, mint a többié: az előbbieknél is van okuk, csak hogy az nem direkt és lényegi ok, hanem saját természetes redeltetésén és tendenciáján kívüli eredményt létrehozó ok (Aristoteles példája: valaki alapot vetve házának, gödröt ás; célja: a fundamentumhoz szükséges mélyedés; munka közben azonban kincset talál; ez utóbbi eredmény a „véletlen“ műve. Miért? Mert a működő ok, az ásó ember természetes tendenciáján *kívül* eső célt valósított meg). A véletlen és szükségszerű dolgoknak következtetést megalapozó ereje tehát egyforma. A kétféle jelenségcsoport nem nyújt egyformán *elégseges alapot* az induktív következtetésre. Ebben az *objektív különbözésben*, azaz: a véletlenségnek a tárgyi rendben gyökerező természetében van az induktív következtetések alapja, amennyiben ezeket kiküszöbölve, megnyerjük azokat a világszerkezeti mozzanatokat, melyekre az indukció kellő bizonyossággal építhet. Kirekesztve tehát az objektív véletlenségek összeségét, az induktív következtetés az *elégseges alap törvényére, a világrend szerkezeti szükségképiségére* és ennek *megnyilvánulására, a szabályszerű ismétlődésre* támaszkodik. Legfontosabb a három támaszpont közül természetesen az elégseges alap lét- és észtörvénye, mert nélküle az indukció másik két pillére ismét csak előbbi indukciókra támaszkodhatnék, — mert nélküle nincs igazi indukciós axiómánk, — mert nélküle a véletlen nem az objektív, hanem a szubjektív szférába tartozik, — mert nélküle egész logikai épületünk összedől. S ami a legfontosabb, az elégseges alap törvénye nem indukció, hanem *absztrakció eredménye*; az emberi értelem első közvetlen vívmányainak

egyike s így független alapja az indukeió logikai művelésnek, de egyébként is egész gondolat- és érvényvilágunknak. Viszont az a körülmény, hogy a szükségszerűséggel működő okok a saját természetes tendenciájukon kívül is hozhatnak létre eredményeket, adja meg a logikai alapot a valószínűséghez és a valószínűségszámításhoz, melyről az indukeióval kapcsolatban oly bőven esik szó a matematikusok és logikusok birodalmában.<sup>25</sup>

\*

Egy végső következtetés: Ha Poincaré indukeióelméletében logikai hiányokat és ellenmondásokat találunk; ha ezek a logikai elégtelenségek részint a számfogalom öntudatlan feltételezéséből származnak, anélkül, hogy Poincaré észrevette volna a számfogalom alapvető szerepét a „matematikai indukeióban”; ha az indukeió végső axiómája gyanánt a természeti történések egyformaságát jelölte meg, anélkül, hogy e törvényt tovább differenciálta s finomította volna; ha a véletlen fogalmát tisztán a szubjektív-relatív szférába helyezte s így az indukeió következtetések bizonyosságának meg valószínűségének logikai megalapozásával voltaképpen adós maradt: akkor felmerülhet az a kérdés, van-e közös alapja és gyökere ezeknek az indukeióra vonatkozó, kellőképpen nem igazolható nézeteknek? Azt hisszük, meg lehet találni ezt a közös forrást és kiindulópontot s ez nem egyéb, mint az *absztrakciós fogalomalkotás jelentőségének félreismerése*. A számfogalom, az indukeió axiómája, az egyetemesítés problémái mind azon a ponton nyernek tulajdonképpen végső megoldást, hogy egyetemes fogalmakat *előbb* alkotunk, mint indukeiókat, az egyetemes fogalom érvénye logikai-operatív értelemben is *megelőzi* a tényeket és a tényismerést s az induktív következtetések minden részlete az egyetemes fogalmak előzetes érvényén fordul. E felfogás hiánya voltaképpen empirizmust és konvencionalizmust jelent és mielőtt Poincaré indukeió-filozófiáját bárki részleteiben megvizsgálta volna, máris köztudomású volt s Poincaré maga is bevallotta gondolkodásának a konvencionalizmusra és empirizmusra hajló irányát. A jövő minden bizonytalansággal meg fogja hozni a filozófiában mindenütt s így az indukeió elméletében is, az egyetemes fogalmak érvényének s a tapasztaláson uralkodó konstruktív erejének győzelmét.

<sup>25</sup> A valószínűségszámítás története Pascallal kezdődik (l. *Laplace*, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris. 1840, 6. kiadás, 259—274. ll.) s a XVII. század legnagyobb neveit foglalja magában: Huyghens, Bernoulli, Euler, Lagrange, D'Alembert, Condorcet; — leginkább Laplace maga foglalkozott a valószínűségszámítás logikai alapjaival (*Théorie analytique des probabilités*, 1812, harm. kiad. 1820).

## MERCIER.

Írta: TECHERT MARGIT.

---

„*Cecidit corona capitis nostri*“ — e szavakkal kezdte meg a királyi család, kormány, szenátus, parlament, egyetemek képviselői, szóval az egész belga nemzet színe-java előtt a Mercier feletti gyászbeszédét a bruxellesi székes-egyház esperese.

Hogyan élt, mikép gondolkodott az a férfiú, akitől a nemzete így búcsúzott?

Mercier Dezső József 1851-ben született Brain l'Alleud-ben vallon eredetű családból. Atyja festőnek készült s a jövődöbéli bíborost sem szánta mindjárt papnak a család. Ő azonban, miután középiskoláit elvégezte, a louvaini egyetem hittudományi karára iratkozott. Pappá 1874-ben szentelték és három év múlva már a malinesi „kis“ szemináriumban tanít.

Ha Mercier életét egy szimfóniához hasonlítjuk, — ezt a hasonlatot főképp abszolút egysége miatt teljes mértékben meg is érdemli — akkor a vezérmotívum a thomizmus volt benne. Ezt hirdette pályája kezdetén Maïnesban s amikor a katolikus filozófia restaurációja érdekében XIII. Leo egy thomista-kathedra felállítását kívánta a louvaini egyetemtől, ennek betöltésére a rektor már 1880-ban sem tudott Merciernél alkalmasabb embert ajánlani. Így egészen fiatalon ráhárult a nagy feladat, hogy az aristotelizmus fegyverzetében a XIX. századvégi pantheista-monizmussal, fenomenalizmussal, relativizmussal szemben felvegye a harcot. A pápa és a rektor választása ezúttal a legszerencsésebb volt. Mercier, akiben a latin fajok racionalizmusa és dialektikai készsége a valóságtudományok iránti páratlan érzékkel, valamint a valóságos meggyőződés mélységével párosult, valósággal predesztinálva volt arra, hogy a neoskolasztikát sikerre vigye.

A megbízatás után Mercier Rómába ment, hogy programját a pápának kifejtse. Ami koncepciójában új volt, az éppen az az ő óta mindjobban elterjedt belátás, hogy a thomizmus a maga mérsékelt realizmusával nemcsak hogy nincs ellentétben a modern kultúra legértékesebb alkotásával: a természettudományokkal, hanem ezek haladását egyenesen előmozdítja. Aristoteles, Nagy Albert, Szent Tamás a valóságtudományok számára úgy

rendszerükben, mint érdeklődési körükben elsőrangú szerepet biztosítottak és Mercier nyomatékka mutatott rá legelsőnek, hogy az aristotelesi vitalizmusnak a biológiában való alkalmazása milyen nagyszerű eredményekre vezethet. Az ő célja tehát az lesz, hogy a görög kultúrának a nyugateurópai szellemhez adaptált eme érett bölcsellete alapján — mert ő a thomizmust így értelmezte — a természettudós analízáló s a filozófus szintheizáló kultúrtevékenysége között harmóniát teremtsen.<sup>1</sup> XIII. Leo, akinek az Aeterni Patris enciklikában kifejtett elvei a Mercier-féle felfogással tökéletesen megegyeztek, megelégedetten bocsátotta útnak az ifjú kanonokot.

Hogy a rábizott feladatnak meg tudjon felelni, Mercier a thomizmussal párhuzamosan pszichológiai és neurológiai tanulmányokba kezdett. 1880 táján a pozitívizmus népszerűsége tetőpontján állott, tehát ő is Comte-ot, Stuart Millt tanulmányozza, majd már mint kinevezett egyetemi tanár, Párizsban elmekórtani előadásokra, klinikai gyakorlatokra jár. Louvainban viszont matematikával, chemiával, sőt, hogy a szellemtudományok se szoruljanak háttérbe, összehasonlító nyelvészettel, történelemmel foglalkozik. Ekkor már alig volt a tudománynak olyan területe, amely előtte ismeretlen lett volna s ekkor, és csak ekkor, végre ő is elérkezettnek látta az időt, hogy a thomizmust az egyetemen megszólaltassa.

1882-ben a rektor jelenlétében tartott ünnepélyes székfoglalójában újra kifejti programját: a filozófiának s theológiának teljes függetlenségük fenntartása mellett való harmonizálása, a valóságtudományoknak a filozófiában való reintegrálása, a metafizika és fizika szintheizise.

A különböző karokról inkább csak a kuriózum iránti kíváncsiságból összegyűlt hallgatóságot a nagy perspektívák érthető módon megdöbbengették s azonfelül kiki elismeréssel volt kénytelen konstatálni, hogy az új filozófiaprofesszor a tudomány állásáról minden szakban alaposan tájékozott. Így érthető, hogy némi ingadozás után, amely

<sup>1</sup> „Les catholiques se résignent trop facilement au rôle secondaire d'adeptes de la science, trop peu ont l'ambition de travailler à ce que l'on a nommé la science à faire... Il faut former des hommes qui se vouent à la science pour elle-même, sans but professionnel, sans but apologétique direct, qui travaillent de première main à façonner les matériaux de l'édifice scientifique et contribuent ainsi à son élévation progressive... Il faut que dans ces différents domaines nous ayons des chercheurs et des maîtres qui par leur action à eux, leurs oeuvres à eux, conquièrent le droit de parler au monde savant et de s'en faire écouter, et alors, le jour où l'on se reprendra à répéter que la foi et la raison ne sont pas compatibles... nous répondrons par le témoignage de faits actuels et vivants.“ Mercier: *Rapport* sur les études supérieures de philosophie. 76. d.

azonban főképp az ő eszméivel nem szimpatizáló tanári kar részvétlenségének tudható be, az ifjúság körében Mercier egyre több és több hívet szerzett saját maga és az új filozófiai irány számára.<sup>2</sup>

Eszméi érdekében a lángelmék szívós optimizmusával s az apostolok buzgalomával küzdött. 1882–1886-ig az egész thomista szellemű filozófiaoktatás az ő vállain nyugodott. Tanított metafizikát, logikát, pszichológiát, filozófiatörténetet s anéllett, hogy tanítványainak odaadó lelki vezetője volt, ugyanakkor a *Revue Catholique*-ban hatalmas cikksorozatot kezdett a mechanikai determinizmus s a szabadság problémáiról. Ezeknek az éveknek a gyümölcsei a *Cours de Philosophie*-nak a világnyelvek mindegyikére lefordított s csak franciául 8–10 kiadást megért hatalmas kötetei (*Logique, Métaphysique ou Ontologie, Psychologie, Critériologie générale*) is, amelyekben a modern gondolkodás legnagyobbjaival: Descartes-tal, Kanttal, H. Spencerrel veti egybe s védi meg Szent Tamás filozófiáját.

Azonban az első évek tapasztalatai mindinkább azt a meggyőződést érelették meg a neoskolasztika híveinek egyre növvő táborában, hogy az itt felvetett problémák megoldására egy ember, még ha maga Mercier is az, nem elég. Ha a neoskolasztika programjához híven a tudományok tudománya, szinthezise akar lenni, úgy ezeknek mindegyikét végig kell búvárkodni s az eredményeket a rendszerbe be kell illeszteni, — amire megannyi rááldozott emberélet szükséges. E terv megvalósítására legpraktikusabb megoldásul a filozófusoknak és a szaktudósoknak egy társaságba való összegyűjtése kínálkozott, amely társaságnak éppen a kultúrának a thomizmus alapján való egységesítése legyen a célja. E társaság létalapjait kívánta Mercier biztosítani az 1891-i malinesi katolikus nagygyűlésen elmondott *Rapport*-jával, melyben a püspöki kar és a közönség támogatását kéri az eszmének formát és keretet adó *Institut Supérieure de Philosophie* (más néven *École St. Thomas d'Aquin*) felállítására. Az Institut-t nem sokára a neoskolasztika eszméit kül- és belföldön terjeszteni hivatott *Revue Néo-scholastique* megalapítása követte (1894).

Ekkor már siker sikerre halmozódott: nagyszámú és

<sup>2</sup> „Ce qui frappait et nous séduisait en lui — monda legkitűnőbb tanítványainak egyike — c'était l'intense vérité personnelle de ce qu'il faisait et de ce qu'il disait. Rien de conventionnel, rien d'appâté, rien de guindé, mais la communication, toujours libre et spontanée, de sa vie la plus intime, de ses sentiments les plus vrais, de ses pensées les plus sincères, telle était la méthode constante de son enseignement et de sa direction.“ Miles, Correspondant. 1916 febr. 10. 418. o.

nagyszerű tanítványok, akik közül négy az egyetemi oktatást is megosztotta a mesterrel, egyre növvő irodalmi munkásság, mely az új irányt mind előnyösebben kezdte világszerte ismertté tenni. És mégis: 1894-ben egy időre úgy látszott, hogy a louvaini neoskolasztika amilyen gyorsan keletkezett, épp oly gyorsan el is fog múlni, — még pedig a pápa akaratából. „A nagy mű teljességéhez már csak a legfőbb megszentelés, alkotója szenvedése hiányzott” — írja Goyau Mercier életének e tragikus korszakáról.

Rómában Merciert azzal vádolták meg, hogy az ő francianyelvű thomizmusa az eredeti szellem meghamisítása árán próbál a modern gondolkodáshoz közelebb férközni. Hitelt adva ezeknek a besúgásoknak, a pápa az új intézettől megvonta a diplomaadás jogát s Merciernek, aki magát igazolandó Rómaiba sietett, a főváros legnagyobb egyházközségét ajánlotta fel, ha terveiről lemond. Mercier az ajánlatot nem fogadta el. Visszatért Louvainbe, ahol egyedül tanítványaitól (Deploige, De Wulf, Nys, Thiéry) támogatva hat éven át igen kritikus körülmények közt folytatta a thomizmus restaurációja érdekében megkezdett munkáját. Végre 1900-ban, meggyőződést szerezve a vádak alaptalanságáról, XIII. Leó a louvaini egyetemet minden jogába visszahelyezte s az ott tanított thomizmussal magát azonosította. A küzdelem eredménye tehát az lett, hogy Mercier győzött, az Institut megmenekült a biztos elpusztulástól s az értelmek horizontján Szent Tamás tovább emelkedett.

Az a thomizmus, amelyet a louvaini filozófus hirdetett és diadalra vitt, távolról sem jelentette a mester tanainak szolgai átvételét. Mercier sohasem tartotta a skolasztikát „olyan ideálnak, amelyet nem szabad felülmúlni, még kevésbé gátnak, amely az emberi szellem tevékenységének határt szab” (Logique, 5. kiadás, 48. o.), sőt élesen disztinguálva az Aristotelestől meglátott s Szent Tamástól megőrzött igazságok, valamint a Summába is becsüszott korszerű tévedések között, a thomista „égi”, „földi” fizikát s a pszichológiának jó részét, — mint amelyek a természettudományok mai állása mellett fenn nem tarthatók — a neoskolasztika tanai közé nem vette föl. (L. De Wulf: Introduction à la phil. néo-scol. 270 o.) Ezzel szemben teljes egészében megtartotta Szent Tamás theodiceáját, metafizikáját, logikáját, etikáját, valamint a pszichológiából a test és lélek szubsztanciális egységére vonatkozó tanokat, amelyeket a Louvainben mindig jobban kiépülő pszichológiai kutatások bázisává tett. Mivel pedig Mercier rendszerét a mai kornak szánta, a filozófiai s természettudományi kritikát kiállott régi doktrínákat ki kellett bővítenie azokra a problémákra adott feleletekkel, — „vetera novis augere”, az a neoskolasztika jelmondata — amelyekre, nem ismervén,

Szent Tamás nem is felelhetett. Ilyen új disciplinák a neoskolasztika programjában a kanti értelemben vett ismeretelmélet, az esztétika és a tapasztalati lélektan, sőt ide számíthatjuk még az e rendszerben különösen fontos szerepet betöltő filozófiatörténetet is. Mindezekből az elemekből egyénisége erejével sikerült Merciernek olyan világnézetet összekovácsolni, amely a való világgal a legszorosabb kapcsolatba tudott jutni anélkül, hogy ezért a metafizikai spekuláció vagy az erkölcsi ideáлизmus embertfölemelő magasságairól le kellett volna mondania vagy a praktikus és theoretikus állásfoglalás egységét megbontotta volna.

Ilyen elfoglaltság, munka közben érte őt malinesi hercegérsékké, bíborossá történt kinevezése (1906, 1907). Ott kellett hagynia a neki annyira megfelelő louvaini környezetet, tanítványait, a kedves, flamand stílusú Institut-t, sőt még megkezdett kollégiumát sem fejezhette be, épp amidőn anyyi előkészület után Isten létének és lényének kifejtéséhez érkezett volna...

Ezzel Mercier életében új korszak kezdődik, amelyben a dolgok természetes rendje szerint az elméleti filozófus kissé háttérbe vonul, hogy helyet adjon a nagy egyházfejedelem, politikus, patriota s — last but not least — a nagy emberberát tevékenységének. „Ez a gazdag egyéniség — írja De Wulf — élete folyamán mindig más és más oldalról mutatkozott be előttünk, hasonlóan egy értékes drágakőhöz, amely különböző fényben tündöklök, aszerint, hogy a napsugár merről éri.“ (Rev. Néo-scol. 1926. febr.)

Az egyházfejedelem és politikus a görögkeleti és anglikán egyházak visszaszerzésére bámulatos pszichológiai tapintattal megszervezett akciójával, valamint a thomizmus restaurációjával egyidejűleg az általános hitélet terén elért nagy újjászületéssel (l. főképen Belgium, Spanyol-Franciaország, Anglia, sőt némi részben Amerika is) az egyház szellemtörténetének legfényesebb lapjaira írta be a nevét. Lélektani szempontból figyelemre méltó, hogy e sokoldalú munkásság közben az intellektualista Mercier igen sokszor mint a modern misztika egyik érdekes képviselője revelálódik előttünk. Az „A mes Séminaristes“, valamint a „Retraite Pastorale“ c. műveiben az ima pszichológiájának, a vallásos meditációnak, isten-szemléletnek olyan mélységeibe hatolt, mint előtte és utána kevesen.

A hazafi a maga teljességében a háború folyamán nyilatkozott meg Mercierben, amiért is honfitársai pályája zenitjét életének ebben a szakaszában szeretik látni. A földig rombolt louvaini egyetem, könyvtár, templomok, városok és földönfutókká lett emberek között Mercier vállalta a legyőzöttek vezérének súlyos szerepét. Az 1914–18-ig kibocsátott pásztorleveleivel megalázott nemzetét fölemelte és tiszteletet tudott kivívni magától az ellenségtől is. Ezek



a tények, melyek legérdekesebben a Mercier — von Bissing közti levelezésben jutnak kifejezésre, elismerést követelnek azoktól is, akik a belga nemzeti érdekekkel magukat nem azonosíthatják.

Azután elmúlt a háború s Mercier ismét az elsők között volt, akik a szenvedő embertestvért az ellenségben is meg tudták látni, sőt segíteni. A magyar gyermekakció körüli érdemei — hogy ezúttal azt, amit az orosz menekültekért, a japán földrengés áldozataiért tett, ne említsük — közismertek. S mindezekon felül, legalább is olyan buzgalommal, mint a thomizmusért, küzdött az alkoholizmus, tüdővész, niunkásnyomor és tudatlanság, gyermekhalandóság ellen. Az 1897-ben egy szocialista jellegű jótékony célú gyűlésen mondott beszédét méltán szokták a világnézeti differenciák, pártok fölé emelkedő humanitás egyik legszebb dokumentumaként emlegetni. A legjellemzőbb sorokat idézzük belőle: „Akármikor szálljak is le énem legmélyére s elemezzem érzéseimet, nem tudom magam meggyőzni, hogy az embercsalád tagjai mást is akarahassanak, mint szeretni egymást és jót tenni egymással.“ Az anglikánok visszatérítését célzó „Malinesi beszélgetések“-ről kiadott brosúrája is ugyanebben a konklúzióban cseng ki.<sup>3</sup>

Millióktól tisztelve, szeretve a nagy belga kardinális 1926 január 23-án hunyta le örökre szemeit. Benne nemcsak egy nagy gondolkodót, hanem, ami ennek előfeltétele s éppen ezért ennél fontosabb is, egy nagy Embert vesztett el a világ.

<sup>3</sup> „Les hommes sont faits pour s'aimer les uns les autres; il n'est pas rare que des coeurs mutuellement étrangers qui auraient pu, à distance, se croire ennemis goûtent, à se comprendre, un charme pénétrant qu'ils n'auraient pas soupçonné.“

## AZ ÉLET, MINT TETT ÉS MŰ.

“Εκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

(Aristos. Med. A. ἔλ. 1. 993b.)

Írta: PROHÁSZKA LAJOS.

---

### I.

Ha az életet problémaként vetjük fel, közönségesen oly megoldási lehetőségekre szoktunk gondolni, melyek az élet mibenlétére nézve világot deríthetnek. Ebben az esetben oly végső tényezőt keresünk, mely az élet eredetét, jelenségeit, típusait jelentőségteljes egységben tünteti fel. Életet tapasztalunk mindott, ahol a valóság változásai bizonyos alakító erők hatásairól tanuskodnak. Figyelmünket e titkos tevékeny erők ráirányzottságára és értékére kiterjesztve, az életet regulatív egységnek is felfoghatjuk. Az ontológiai egységesítés lényegproblémájával szemben az egység itt az alakítótevékeny akarat intencionalitásában érvényesül. Azok az értékelések azonban, melyek itt alkalmazást nyernek, kettős hazából származnak. Mert egyfelől a regulatív rend tulajdonképeni tartományában az élet objektív értékek megvalósításaként fogható fel s az értékelés itt mindenkor a szubjektumnak egy értékre való *vonatkozását* illeti. Másfelől azonban az élet úgy is tekinthető, mint szemléletileg adott beteljesülés, mint az akaratnak sajátos struktúrával és sajátos fennállással bíró záróműve, s ebben az esetben értékelésünk tárgyaúl az alakítás *kifejezése* szolgál. Ezzel az élet harmadik felfogásmódjához jutottunk. A létezés nemcsak hatás és érzület, hanem stílusa is van, amely meglátásra kínálkozik. Minden szubjektív lelkiség a maga lényegének szemléleti tárgyiasítására törekszik, még pedig arra, mely legmegfelelőbben nyilvánvalóvá teszi, kibeszéli e lelkiség sajátosságait és hivatását és belső szerkezetére önelégülten visszamutat. Az életegységnek ez a háromvonalú kidomborítása természetesen csak a megismerési irányok szerint előrenyomuló tudatnak egy fordulata, pusztán munkahipotézis, mely az élettevékenység teleológikus voltát megőrzi ugyan, de szükségképen csak fragmentárius eredményekre vezet, amelyek kiegészítést és egybekapcsolást és ezzel egy más gondolatsíkra való áttérést kívánnak. Az élet maga mindig egységes jelenség, mely nem tűr

meg elhatárolásokat, meghiusít minden szétbontást és megszámlálást, hanem azt kívánja, hogy mint egész hódíttassék meg. Metafizika, etika és esztétika kétségkívül a szellemtudományi kérdésfeltevés egyetlen mezején sem tüntet fel bensőbb összeszővődést, egymáshoz-viszonyulást és kölesönös egymást-idézést, mint ott, ahol eleven lélek kibontakoztatja a formáját, ahol az élet alakító aktusai magára az életre, mint objektumra irányulnak.

Felfogható azonban az élet a művészi objektum mintájára? Az élet színonimái a keletkezés és elmúlás, a szüntelen keringés és változás, a véget és megváltást nem érő küzdelem, átalakulás és feszültség, a határtalan sokféleség lehetősége, állandó tevékenység és létrehozás, — de soha a tettnek vagy műnek valaminő befejezettsége, zártsága. Mert az élet aktivitása sokkalta inkább tékozló, mint alkotó, mindazonáltal lényegileg önző és röghözkötött, soha áldozatkész. A tett és mű ellenben mindig valami a lelkiséggel „szembenálló”, a pusztá létezésen túllevő és ezért valami magábannyugvó és szigorúan-zárt birodalom, a léleknek egy áldott-szerencsés lendületéből fakadva, amellyel önnön tűzhelyét felülmúlni kívánja. Az alakított létnek ez az úgyszólván térbelileg határolt magáraállított-sága voltaképp a legnagyobb mértékben életellenes, mert a lélek itt egy idegen és megszeghetetlen törvényszerűsége fölé, amely ellene hat és amelyen az élet maga visszahozhatatlanul elvész. A műből a lélek számára nem adatott többé hazatérés: az alkotás a szubsztancia transzcendálása, az elevenből a jelentésteljesbe, a folyékonyból az időfelettibe való távozás. Lehet-e azonban még itt az életről, mint objektumról hangsúlyozott értelemben beszélni? Mikor mutat fel az élet olyan egységet, mely — nevezessék tettnek vagy műnek — mint magában-fennálló, zárt elhelyezkedés jellemezhető? Evégből előbb meg kell vizsgálnunk a tett és a mű fogalompárjának jelentését, hogy azután szembesíthessük egymással az élet és a mű fogalmát.

Látszólag nagyon egyszerű a tett és a mű fogalmait szubszumálva úgy értelmeznünk, mint a szubjektum céltudatos-állító tevékenységét, ráirányulva egy követelt értékre, mely a folyamat egész lefolyását aporitikusan meghatározza. Közelebbi szemügyrevételnél azonban az emberi szellem teremtő tevékenységének e két iránya közt részint alaki, részint tárgyi szempontból különbséget kell tennünk. Az alaki különbség az akarat intenciójában érhető utol. Tettnek nevezzük ennek megfelelően a szellemnek azt az önállító megnyilvánulását, ahol az akarat intenciója ez önmegnyilvánító magatartás tartalmának logikai *felelőssége*. Ha az akaratnak ez a teleológikus transzcendenciája ki nem mutatható, úgy tettről egyáltalán nem

is lehet szó, legfeljebb automatizmusról s az akaratot ez esetben beszámíthatatlannak minősítjük. Ezzel szemben a művet oly formáváválásnak kell értenünk, amelynél az akarat intenciója oda irányul, hogy a lélekből egy szemléletileg feltárt alakzatot vívjon ki, hogy az élmény-matériát jelentésterhes-tervszerű kikerekítettségben napvilágra kényszerítse. Értékelő magatartásunk tárgya ez esetben mindig az előállított dolog, nem pedig az akarat maga s csak akkor beesüljük valóban artisttikus műnek, ha tartalmának logikai *struktúrája* van, vagy más szóval, ha az alakításban a transzcendens immanenssé vált. Az ily zárt magábanvalóság ellenpárjaként a játék volna említendő, amely szintén lényegileg immanens, tehát sohasem magától idegen tartalomra ráirányuló alakzata a teremtetvékenységnek, mindamellett híjával van a zárt struktúrájának s következőleg mindig csak a szubjektív szellem tartományában időzik. Tehát ismételten és összefoglalva azt mondhatjuk: tettnek hívunk egy objektív-érvényes, „tárgyasított” relációt az egyéni lét keretén belül; műnek nevezünk ellenben egy relációt önmagában, amely sohasem utal rá a létrehozó szubjektív valóságra, mint korrelátumára, hanem megoldottan önmagára állítva: önmagában teljes.<sup>1</sup> Ebből már önként adódik a tárgyi szempontból ejtett megkülönböztetés tett és mű között. Ha ugyanis figyelmünk nem az akarat teremtető-aktív szerepére, hanem a tett és a mű létformájára irányul, úgy mindkettőt úgy tekinthetjük, mint értékmegvalósultságot, amennyiben ugyanis értékeket jelenvalóvá, illetve szemléletessé tesznek. Tett és mű mindig közvetítőtagul szolgál lélek és jelentés között: objektív tartalommal teljes világok, kozmoszok ezek, beleszöve egy még nagyobb és átfogóbb összefüggésbe. Fennállásuknak mindamellett különböző módja és tartama van. Hogy ehelyütt csupán ennek két főtípusára mutassunk rá (a valóságban e létformák összefonódásának szinte áttekinthetetlen sokféleségével találkozunk), nevezzük a tettet oly objektív összefüggésnek, melynek existenciája sohasem éli túl teljes megvalósultságának pillanatát, vagy más szóval fejezve ki ugyanazt a dolgot: a tett léte és jelentése nem alkot egyenlően rétegezett létesoportot. A tett élete főleg az Én és a Nem-Én közti relációban rejlik és jelentésének hordozói mindig

<sup>1</sup> Aristoteles Nikomachosi Ethikájának egy helyén klasszikus tömörséggel kimondta, hogy a tett és a mű közt a különbség valamely jelentésre való akaratráirányulás mikéntjében rejlik: ἡ μετὰ λόγου ἔξις πρακτικῇ ἔτερον ἐστὶ τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἔξεως. A fentemlített relációs sajátosságról ugyanitt szintén már említés esik: τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἔτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν ἔη ἐστὶ γὰρ αὐτῇ ἡ εὐπράξια τέλος. (Aristot. Eth. Nic. VI. 4., 5.)

múlékony létaktusok. A műnek ezzel szemben maradandó a léte; úgyiszlóván rögzítve van a Nem-Enbe, kikristályosodott a pszichikai-momentán mélységből a tér- és időbeli szélességgel azzal a hivatással, hogy jelentését, melynek hordozójául szolgál, a léleknek, valahányszor szeretettel elébe jő, nyilvánvalóvá tegye és ezzel újból a pszichikai lét hatásbirodalmába belevonassék. A műnek, mint zárt egzisztenciának következőleg mindig emberközi küldetése van; az Én és Te közt fennálló relációban él és hat és ezért leginkább képes arra, hogy az emberi lét tragikus elszakadottságától és magánosságától megváltson. Ez a magáraállított s mégis közvetítő helyzete avatja azonban a művet igazi kultúrobjektummá. A tett sohasem válhat kultúrobjektummá,<sup>2</sup> mert alakítóereje lényegileg az individuális felelősségben rejlik. A mű ellenben a mélységből a föld felszínére kényszerített hatalom; sajátos lét, sajátos struktúrával, mely hozzánk szól és felhív a bizalomteljes együttműködésre.

Kérdésfeltevésünk ezekután némileg módosítva, ilyenképen volna formulázható: mennyiben válhat az élet kultúrobjektummá? A görög kalokagathia ideje óta a bencés tevékenység szellemében, a cinquecento „perfecta humanitas” eszményében, a műveltség fogalmában Schillernél és a német idealizmusban, sőt azontúl egész a napjainkban újraébredt törekvésekig, hogy az igazemberi erők újból elevenné tétessenek, — szóval: minden objektív irányú korszakban ismételtlen kifejezésre jutott a vágy, hogy az élet nemcsak egyedül az erkölcsi tökéletességben, hanem egyúttal a *mintaszerűvé* való kialakításban nyerje el a maga teljességét és igazi értékét. A közhasználat lépten-nyomon alkalmazza az életművészet jelzőjét s a szépirodalom bizonyos faja tudvalevőleg üntig kihasználta ezt a fogalmat; bizonynyal minden merőben szubjektíviztikus korszaknak is van valamelyes képze az emberi lét harmoniájáról és egyensúlyáról; a stoikus-epikureusi tannak úgyiszlóván minden évszázadban akadtak hívei és újult kidolgozásai és a schopenhaueri eudaimonológia kétségkívül nem az utolsó kísérlet e jelenségek sorában: mindennek azonban semmi köze nincs ahhoz, amit itt kívánunk tárgyalni, mert inkább az élet ökonómiáját, puszta életvirtuozitást céloz, de nem az élet alakítását a mintaszerűség értelmében. A virtuozitás voltaképp mindig szolipszizmus, az élet mélyeinek élvezete az Énben és ezért

<sup>2</sup> Ismételtlen hangsúlyozzuk, hogy ehelyütt a tett és a mű fogalmának csupán absztrakt pólusait kívánjuk jelezni s így távolról sem vonjuk kétségbe a két forma összefonódásának lehetőségét, amint az a kultúrálítások területén (pl. a vallásos, vagy a politikai akarat objektívációiban) érvényesül.

sziderikus távolságra van a formának szembenálló mintaszerűséggé kieri önaktualizálódásától. Ez a szakadatlan önlegyözéssel kivított mintaszerűség szigmatizálja az életet kultúrobjektummá s biztosít számára ezzel oly hatásbirodalmat, ahol mint önálló erőcentrum új alakítások kiindulópontja lehet.

A világfolyamat tényleges keringésében az életnek ez a mintaszerűsége természetesen a maga teljességének különböző fokozataiban válik jelenvalóvá; a történelem csak ritka szerencsés esetekben mutathat fel oly példákat, amikor a forma követelése teljes és maradéknélküli megvalósulásra jutott. De hogy az élet objektívvé válhat, ez minden kultúrának általában egyik legmélyebb előfeltétele. Mert a kultúrán való építés mindig az Ennek kiépítése; a szembenálló hatalmak meghódítása és vérválása, hogy belőlük új szentély emeltessék az örök Isten számára. Az élet objektívvé válásában rejlik a kultúra összefüggésének, de megújulásának is a titka s ha ennek lehetősége hiányzanék, úgy szüntelen tátongó diszcrepancia válnék érezhetővé az En és a Nem-En között, a világ atomizálása következne be, ami nyilvánvalóan egyértelmű volna a kultúrának, sőt magának az életnek megszűnésével.

Ezekután felvethető a kérdés: mily utakon küzdhető ki az életnek ez a mintaszerűsége? Mintaszerűnek az élet csak akkor nevezhető, ha oly szemlélhető egységet tüntet fel, melynek egyes rétegei kölcsönösen feltételezik és idézik egymást. Az élet azonban, mint az egységesítés szubsztrátuma, miként már említettük, oly mesgyekre tér, melyeket előbb óvatosan szét kell választanunk, hogy azután összeszövődésüket közelebbről szemügyre vehessük. Az alaki határozomány szempontjából az akarat intenciója az életnél szintén dualisztikus irányzatot mutat. Az élet, mint egész, a tettek többé-kevésbé zárt sorának fogható fel s célja ennyiben mindig magán az élet keretén kívül eső, transzcendens. Ezért itt megítélésünk sem az egyes tett-aktust illeti, hanem a *jellemet*, mint az egész létnek megszilárdult és állandósult vonatkozását az értékekhez. A jellem az élet etikus egységének alaki feltétele. Az életnek e transzcendens-teleológikus feszültségén kívül azonban még egy immanens is erős benne; az élet láthatóságra törekszik, a teremtő aktusok az életet magát kifejezés-szerűleg akarják kibontakoztatni, hogy ebben a kikristályosodott egységben kipihenhessenek. Az akaratnak ez az életimmanens törekvése, mint egy lénynek organikussá vált alapmagatartása, *stílusnak* nevezhető. Jellem és stílus tehát az emberi élet egységesítésének két mozgató tényezője, két vonala a forma kibontakozásának, melyeknek

kölcsönös viszonyát és egymáskeresztezését mindig magának a formának sajátos metafizikai minősége apriorikusan határozza meg. Ha már most e két irányt tárgyi szempontból is vizsgálat alá vesszük, úgy eljutunk a *szabadság* és a *mintaszerűség* fogalmaihoz. A szabadság az élet létezési formája, amennyiben értékeket a tettek szigorúan láncolt sorában zárt egységgé realizál. A szabadság objektív produktum, beleszőve az individuális létbe. Senki sem fogja kétségbevonni, hogy a tulajdon lényegnek ez a teljessége csak a természetes adottságok leküzdése, csak a dacos-magabizó szubjektivitásról való lemondás árán érhető el, de az áldozatban mindig egyszersmind a kerekített élet fokozott ereje is igazolódik. A szabadság megélt rend: teremtető lendülettel a világ léterős magvává teszi az embert, amennyiben benne jelenvalóvá válik. Ezért a szabadság mindenkor szorosan az élet közelségében marad; sohasem lép fel tárgyasult-eltávolodottságban és egzisztenciális határa az egyéni élet megszűntével esik egybe. A szabadság fenomenológiai ellenpárja volna azután, jellegzetesen különböző vonásokkal, a mintaszerűség. A mintaszerűség a szemlélhető egységgé sájkított élet egzisztenciális formája; az ittlét teljessége sajátos középonttal és sajátos, spontán módon vont kerülettel, ahol mindaz, amit a lélek a világból matériaként hazahoz, e kerületen innen, mint a maga otthonos terében, látható renddél érik. A mintaszerűség tehát nem csupán ontológiai kifejezőérték, hanem arányos-zárt világ, objektív jelentőségterhes struktúraösszefüggés, mely megszilárdult és állhatatosan hatékony a valóság szövédékeiben. S az az élet, mely a mintaszerűség létmagaslatára fellendül, ezzel felülemelkedik a mulandóságon, mert kihelyezett jelentésében a jövő csirázik. Csak az életimmanens jelentésnek ez a distanciáltsága, leoldottsága a létrehozó lelkiség tövére ajándékozza meg az életet azzal a hatalommal, mely eredetileg csak a műnek osztályrésze, — hogy t. i. emberközi közvetítőtagul szolgálhat.

Ha tehát ez objektivációsirányok transzcendentális skémáját összefoglaljuk, úgy azt mondhatjuk: az élet közös szubsztátuma lehet mind a praktikus, mind az esztétikai egységesítésnek. A cselekvő magatartás számára eszköz, szerszám, mellyel a szabadság objektív képlete hozható napvilágra, a műalkotó magatartás számára ellenben matéria, anyag, viasz, amelyből (megfelelőbben azt mondhatnók: *amelyben*) a mintaszerűségnek ugyancsak objektív képlete alakítható ki. Mindkét esetben az élet úgy tárul fel, mint lehetőség, mint potencia, amelyet tetté vagy művé aktualizálunk. Pszichológiailag ez a kettősirányú aktualizáció természetesen semmiesetre sem jelenti az

életszubsztancia kettészakítását. Az élet mint potencialitás soha sem kínálkozik a formálás számára külön eszközül és külön anyagul s megvalósultsága sem lép fel az egyik esetben tettként, a másokban műként, hanem tevékenységemben már eredettől fogva mindkét forma hatékony és erős; objektivációjuk mindig egyidejűleg oly alakzat, melynek felelőssége és struktúrája van, miközben természetesen az egyik irány prevalens is lehet. Innen magyarázható az erkölcsi és esztétikai értékkategóriáknak oly gyakori összecserélése, ha az életre nyerne vonatkoztatást: lényegmegvalósultságoknak kimondottan morális jelentéstartalommal oly predikátumokat tulajdonítunk, melyek csak szemléletes-strukturális jelentéstartalmakat illetnek meg és hasonlóképen könnyen hajlandók vagyunk azt vélni, hogy az élet már művé bővült, ha megjelenése céltudatos tett. Az értékelési szempontok függetlenségének megőrzése itt tényleg sokszor csak nehézségek árán sikerül, ugyanis a tett már tisztán önmagában bizonyos tetszést, vagy nem-tetszést kelt, ahogy másfelől feljogosítva érezzük magunkat, hogy a műjellegűleg teljesedett életben egy morális jelentés jelenvalóságát várjuk. Novalis mondja egy helyütt: Minden tökéletes teljesedés nem csupán önmagát nyilvánítja, hanem egész vele rokon világot ki nyilvánít.<sup>3</sup> A tettnek és műnek ez a belső szoros egymáshoz-vonatkoztatottsága az objektív szellemnek valamely alap-tővére enged következtetni, melynek különböző szerkezetű, mindig sajátos dialektikával kialakított realizációiként jelennek meg, a megvalósulási folyamat útjában azonban nem csupán kölesönös egymáshoz-simulást mutatnak fel, hanem az öntudatos-sá-válás minden pillanatában az egész őseredeti jelentéstartalomra is visszautalnak. A metafizikai spekulációnak rég bevált öröke a megismerés, hogy a lét csak akkor érik ki teljességre, ha az igazság, a logos inkarnációjaként lép fel: Aristoteles, Goethe, Hegel tanubizonyyságot tehetnek mellette. Az ontológiai igazság fogalma, amelyet tévesen oly gyakran hoztak lélekronkságba a relativizmussal, tulajdonkép nem kíván mást kifejezni, mint hogy a realitás egy abszolút-érvényes jelentésnek felel meg, mely időtlenül megelőzi, vagy Schelling szép szavával élve: „az idő közepette viszonyon kívül áll az időhöz“. Az igazságnak ez az antropológiai beállítása voltaképp mindott be kell, hogy következzen, ahol kultúráról van szó: távolról sem jelenti ez az időtlenül érvényesnek belevonását a múlandóság folyamába, de az élet felfokozását önmagánál mérhetetlenül magasabbra. Tett és mű tehát sajátos összefüggést jelent, melynek végső

<sup>3</sup> „Alles Vollendete spricht sich nicht allein, es spricht eine ganze mitverwandte Welt aus.“ (Fragmente.)



alapja, előfeltevése, mintegy ratio essendi-je az igazság. Lényegvalóságok ezek, ideák a hegeli értelemben, melyekben az igazság mint rendetteremtő hatalom, mint forma lakozik.

Egy teljes, hiánytalan lét ilyenformán mindig egyértelmű volna az igazság megnyilvánulásával. A tett itt organikusan kerek művé záródik össze és a mű mindig üdén felvirágzó tett. Az ily élet azután joggal mintaszerűnek nevezhető. A mintaszerűség sohasem az igazság életköntöse, hanem magva és vére, ereje és kihajtása, mely az életmateriát preformálva oly képletté alakítja, ahol a felelősség struktúrává érett. Tehát a szabadságon át vezet egyedül az út a mintaszerűségre. Ezzel az adekvációval válik az élet, mely ontológiailag mindig az individuálisat, a különösét és egyetlent képviseli, az egyetemesnek jelentőségeltett szimbólumává. S következőleg azt mondhatjuk: egy élet annál inkább éri el a mintaszerűséget, minél teljesebben tükrözi vissza az egyetemeset, az igazságot, minél jobban „részesedik“ az ideában. A mintaszerűség azonban éppen ezért az önalakításnak a heroizmus, melynek aktuális előfeltevése a lét általánosan tragikus alapsajátossága. A megváltásnak az útja ez a töredékességből, a természet adottság meghasonlottságából; a végzettszabta distanciákön való uralkodás ez a formák engedelmes hierarchiája segítségével, melyek végezetül kibékült összhangzásra, s alaktalan egységre fejlesztenek. Az az út ez, amelyet a görögség jól ismert s a római egyház Isten közelségébe egyengetett; az az út, amelyen a maga módja szerint Dante és Wolfram, Szent Tamás és a Szegénység Úrnőjének alázatos jegyese, és egy már Istentől elidegenedett világban talán utoljára Goethe járt meg és amelyet a romantikusok teljes szívvel sóvárogtak, de soha el nem érték, mert formájuk lényegileg az Énben való, szubjektív átélés és hirhedt ironiájuk a teljességnek merőben negatív megsejtése volt. A modern kor vétkesen engedte, hogy az énfelatti rendviszonyok és összefüggések hontalanná váljanak: ezért úgy látszik, hogy számára a mintaszerű élet sem akar már többé semmiképen sikerülni. Ahol tett és mű nincs egymástidéző szervességgel összehangolva, ott az élet a legjobb erők latbavetése mellett is csupán fragmentum marad: az igazság megvalósulása legfeljebb bontottan következik be s a létesült egység ezért sohasem teljes, csupán egyoldalú. Ma mindenesetre úgy érezzük, hogy abban az ihletett törekvésben, mely kozmikusán zárt összefüggéseket újból életre akar kelteni, új szellem bontogatja a szárnyait. Új kultúra biztonnal sohasem támad abból a táncból, mely elmúlt kultúrképződmények körül folyik, amelyek történetileg csak egyszer voltak érvényesek. A szerves növés követelése azonban titkon arra készíti

az életet, hogy csiráit azokból a világokból hozza haza, melyek előtte is mintaszerűeknek tetszenek s melyek tulajdon formájává növe, hatékonyan kialakítják az új világot. S így számunkra is megmarad még a remény, hogy az örökérvényű összefüggéseknek ebből az új megsejtéséből az élet is igazságtükröző egységgé rüggyezik ki majd ismét.

## II.

Ezekután felvethető a kérdés: ha az élet mint tett és mű mindig az egyetemeset képviseli, mi avatja mégis erkölcsi és esztétikai szempontból egyénivé? Nyilvánvalóan csak az egységes életalakításnak előbb formálisnak jelzett határozmánya, tehát a jellem és a stílus. A jellem és a stílus közösen az a lajtorja, amellyel az élet az egyetemessel közlekedik. A jellem és a stílus mindig egyéni, mindig szubjektív és eredeti: úgyszólván a lélek állandósult és következetessé vált diszpozícióinak összességét jelenti, amelyekkel az egyetemeset magához öleli, hogy azután a maga sajátos módjára objektív képletté alakítsa. Mint a lélek formájának organikus képessége pedig, a jellem és a stílus konfliktusmentes összhangzása *műveltség*nek nevezhető. S mint ahogy tárgyi szempontból vizsgálva, a mintaszerűség csak a szabadságból támadhat, megfelelőleg a műveltségről is, mint ugyanennek az alakzatnak szubjektív oldaláról mondható, hogy csak ott lép fel, ahol a jellem egyúttal stílushoz jut. A műveltség mindig egy személyiségnek az alaptókéje. Állhatatos küzdelem és fáradozás az objektummal az objektumért. Az a harc, amelyet az élet egységéért vívunk, voltaképp mindig jellemünkért és stílusunkért folyik, amelyet a „műveltség” harmonikus komplexiójára akarunk juttatni s a végleges győzelem ott következik be, ahol a műveltség objektívvé lesz, vagyis: mintaszerűséggé érik. Csak a műveltségnek és a mintaszerűségnek ez a fenomenológiai szétválasztása juttatja kellőleg érvényre a szubjektív és az objektív, a különös és az egyetemes, az organikus-természetszerű és a kulturális-rendjellegű mozzanatokat, amelyek eddig a műveltség fogalmában állandóan egymásbafolytak. A lényeg megvalósultsága, mint műegész, mindig sajátoságos állítás a lét szövédékeiben, ősfenomen, melynek rétegei két világba mélyeszti gyökereiket. A lényegnek ezeket a rétegeit előbb eredeti hazájukban kell felkeresnünk, hogy azután megérthessük a lélek objektívvé válásának esodáját, ahol az egyetemes mégis mindig egyéni. Így lesz a lélek valóban az élet építőmesterévé, mint ahogy minden idők misztikája vallotta, de viszont a lélek mintája az eszme, amelyre szüntelen rá kell szögeznie a szemét, hogy megnyilvánulása jelentésteljesülés legyen.

Bárha eszerint az igazság, mint egyetemes érvényű, tér- és időbeli korlátozástól független jelentésegység, tellurikus megvalósulásában a jellem és stílus által mindig szubjektív arculatot nyer is, vagy helyesebben: hozzájárul valami, ami esetről-esetre levezethetetlen, azért ezek az egyéni sajátosságok mégsem oly mérvűek, hogy ne tudnánk bizonyos műveltségi típusokat, mint az életalakítás szubjektív irányait megkülönböztetni. Általában két ilyen műveltségi típust állíthatunk fel, az egyik volna a *kontemplatív*, a másik a *polemikus*, amivel természetesen távolról sem vonjuk kétségbe e kettő közt lehetséges folyékony átmenetet. Nézzük meg röviden, hogyan fokozódhat bennük tetté és művé az élet?

Mindkét típus az élet egységét akarja elérni, de míg az előbbi a tisztább, addig az utóbbi a nehezebb. A kontemplatív típus korántsem jelenti a tisztán szenvedőleges, mintegy a világmatéria álmódózó és mozdulatlanul-magábasüllyedt befogadására beállított életmagatartást. Gyökeresen elhibázott volna, ha e típus lényeghelyzetét az affektív élet megmászhatatlan előlésében, a lélek állandó esendjében akarnók megragadni. A kontemplatív típus formája is inkább szüntelen tevékenységben és erő-kifejtésben, kemény küzdelemben és a teljesítmény után való parancsoló követelésben jut kifejezésre, csakhogy a célzott egység itt mindenkor forradalom nélkül létesül, tett és mű, mintaszerűséggé összeforrvá, a lelkeség spontán kifejlődésének eredménye. A kontemplatív léleknek is megvannak a maga gyakran erős és megrendítő válságai, tehát útja egyáltalán nem könnyű, azonban mindig organikus, mert az élet distanciáit és ellentéteit nem legyőzi, hanem már eleve mint fejlődési stádiumait magába zárja. Egyik legszebb példáját az ilyen élettípusnak Goethe szolgáltatta Meister Vilmosban. Meister fejlődésmenete voltaképp nem egyéb, mint az egyéni hajlamok elsodró áradatának az élettevékenység bizonyos mezejére való fokozott szűkítése, de nem opponálás, hanem fáradhatatlan és magabiztos kezdeményezés, gyakorlás és tevékenység-kifejtés árán. Az egyéniség itt mindazt, ami az egység felé törtetésének meg nem felel, mintegy belső tapintattal, spontán és tevékeny lemondással lerázza magáról, kiküszöböli, de össze nem ütközik vele. Ezért eltévedései is csak a vágyott egység felé terelik. Minden elhibázott irány ellen fokozott tevékenységet szegez s a botlás így egyszerre gazdagodást és kiérlelődést jelent: sajátos jellemének és életstílusának tisztultabb felismerését. A kontemplatív lélek haladása a műveltség egysége felé így voltaképp fokozatos öntudatosodás; itt valóban beszélhetünk az emberi lét normalitásáról az aristotelesi értelemben,

mert sajátos lényegének, az igazságot kereső észnek, tevékenysége mind teljesebben és tisztábban nyilvánul. Ezért az ilyen típus az egész világot, a benne végbemenő túledést és küzdelmet s mindazt, ami ebben a saját lelkétől idegen, nem felháborodással és ellenséges indulattal fogja szemlélni, noha lelkesült világjavító törekvéssel sem, de békült nyugalommal, derülten és józanul. Ez a műveltségi típus kétségkívül a szerencsésebb és biztatóbb, de nem okvetlen az értékesebb is.

A polemikus típus ezzel szemben az egyéniség és a világ szakadatlan összeütközését mutatja. A polemikus lélek életiránya nem organikus, mint a kontemplatív, hanem rögzös, kényszeredett és egyenetlen. Ez az akarat szüntelen próbáratevése, itt minden pozícióra mindig új negáció következik. A polemikus lélek is csak a lemondás portáján át közeledhet az egység felé, de ez a lemondása nem spontán, hanem erőszakos és megrázó. Fejlődésének útja nem fokozatos öntudatosodás, lényege magvának maradandó és létbiztos megőrzése az alakváltozás folyamában; életereje inkább a lélek ellentétes pólusainak szüntelen küzdelméből való, türelmetlen küzdelmében, forrongásában tárul elénk, melynél a nyugvópontrajutás sokszor csak az egyéniség megtagadása, bizonyos hajlamok, vágyak és törekvések végleges elhalása árán lehetséges. A polemikus típusú lélek mindig aposztatája a saját, megelőző életmegoldásának és ezért műveltségének kiegyenlítettége is csupán ritka kivételes esetben sikerül: rendszerint torzó marad mindvégig. A lélek és a világ emez inkongruenciájának lelki végfejeménye ezért vagy a rezignációban, vagy a tragikus enyészetben nyilvánul, míg a kontemplatív típus jellemzője mindvégig az örök-ifjú csodálkozás, ami azután műveltségének is oly hajlékonyságot és egyensúlyt kölcsönöz, mely a polemikus számára, akit minden megmozdulásában saját ösztönei gátolnak, végzetszerűen elérhetetlen marad. A kontemplatív lelkiség inkább magát alakítja a világ szerint, tevékenysége mindig pozitív jellegű, mintegy hozzásimul a világhoz. Erre a műveltségi típusra mindenkor illik Goethe maximája: „A világ hálátlan, mondják sokan; én még sohse találtam, hogy hálátlan volna, föltéve, hogy az ember a kellő módon valamit tenni tud érette.”<sup>1</sup> A polemikus ezzel szemben a világot akarja a maga képmására változtatni s itt elkerülhetetlen az összeütközés: ebben a vonásban rejlik ennek a műveltségi típusnak romantikus mivolta, amelynek talaján nőnek általában a világkonvenció titáni-magános antagonistái.

<sup>1</sup> Die Welt ist undankbar, sagen viele; ich habe noch nicht gefunden, dass sie undankbar sei, wenn man auf die rechte Art etwas für sie zu tun weiss. (Wilhelm Meisters Lehrjahre. I. Buch, 16. Kap.)

a vonatkozás nélküli egyoldalúságokat felmutatók, a genialis befejezetlenek, az örökkön újra és új eszmény jegyében nekilendülők. Legjellemzőbb alakja az ilyen polemikus természetű léleknek Faust. Faust épp ellentéte Meisternek. Meister életiránya a határozatlan és szélteben csapongó érdeklődés által meghatározott tevékenységből halad a korlátozottság felé; útja egyre tisztultabban bontakozik ki szubjektív esztéticizmusából biztos élettartalomra. Ezzel szemben Faust hajlama kezdettől fogva korlátozott, hiszen a megismerés szomjától sarkalva fél életét könyvek kietlen magányában őrli le és ebből az egyoldalú és végezetül is meghasonlásra vezető állapotból ragadja ki őt Mefisztó, hogy aztán sorra kimerítse vele a lét szélsőségeit. Meisternek egység után való törtetésében nincs újakezddés, sőt még eliramodása sem löki őt félre eredeti irányából, hanem csak arra készíti, hogy szűkebbre vonja tevékenysége körét. Faust életfutása ezzel szemben átmenet híján levő ellentétekben, végletekben mozog, nála a dacos egyéninek az egyetemessé váló szintézise szüntelen átértékelést követel. Ezért életkatharzisa-nak ugrópontja sohasem a lemondás, mint inkább a legyőztetés, a negáció, az elhalás. Élete egyes szakaszai közt nincs közvetítő átmenet: a totalitásra-törekvés a tiszta teoretikus tudás által, a kielégülés vágya az ösztönélet fekevesztett érvényrejuttatásában, a teljessé válás reménye a lélek mágikus sóvárgásának próbáratevéseével, a kikerekülés kísérlete az erotikus lényegközösség útján, majd a a szociális élet árja a hatalom és dicsőség csábításaival, a Helena-igézet tiszta esztéticizmusa s végül az agg Faust ökonomikus-gyakorlati tevékenysége — mindezek a szintézis próbái, melyek nála rendre felváltják egymást, anélkül azonban, hogy a lélek egyik határáról valami pozitív tartalmat átmentene a következőbe. A fausti lélek lényege épp a sok lehetőség relativitásában rejlik, amelyeket nem képes *egy* erőközpontból átfonni és abszolúttá tenni, vagy Hegel szavaival: a szubjektivitásnak az Abszolútummal való, mindig újból tragikusan végződő közvetítési kísérletében.<sup>5</sup> Faust műveltségében tehát folytonos szakadékok nyílnak, melyek végzetszerűleg mindig új pozíciókra sarkalnak: műveltsége nem törül nőtt, hanem konglomerált. Mikor Meister Natália személyében a tiszta erkölcsi-séget eléri s így esztétikai irányú törekvése kiegyesülést és kibékülést nyer, voltaképp eléri az élet egységét: tevékenységre azontúl már ez egység jegyében folyik. Faust ellenben csak földi pályafutása végén marasztalja a pilla-

<sup>5</sup> Die tragisch versuchte Vermittlung des subjektiven Wissens und Strebens mit dem Absoluten, in seinem Wesen und seiner Erscheinung. (Vorles. üb. die Aesthetik. III. Bd. Berlin, 1838. 564. 1.)

natot, amely lelkét a győzelmes megoldás sejtelmével árasztja el s itt is érvényesül Mefisztó, a mulandónak és relatívnak pólua, aki azt véli, hogy fogadása értelmében ő diadalmaskodott, — a valóban létesült egységet voltaképp csak az angyalok kara hirdeti.

Meister és Faust szemléletesen tárja fel azt a két tipikus irányt, amelyben az egyéniség az egyetemes felé eligazodhat, az egyik: szubjektivitásának készséges alárendelése által, a másik: szubjektivitása ellenére. Kettős tanulságot meríthetünk ebből. Az egyik az, hogy az élet, amely minden téren, tehát tettben és műben is, az individualizmus jegyében és követelésével lép fel s halad a maga útján, voltaképp csak akkor nyer értéket, ha ősi egybekapcsoló, kezdeményező ereje olyan, hogy a sajátlagosan egységet, vagyis föltétlen jelentéssz összefüggést tud áttetszővé tenni. Eckhart mester mondja egy helyütt: „Amennyiben életünk lényeg, annyiban Istenben vagyom” — „és öbenne az összes teremtmények elevenekké válnak és növekednek.”<sup>6</sup> Az élet tehát magában véve mindig csak relatív értékű, mintegy küldötte csupán az Abszolútumnak, amelynek számára eszközül, engedelmes anyagul kínálkozik. Az egyéniségnek az a hivatás az osztályrésze, hogy a formát, amelyben azután az egyetemes önmagára ismer, teljes kibontakozásra juttassa. A formának következőleg kettős hazája van. Egyfelől mindig a lélek lendülete. Ez a lendület lehet téves, rendellenes, apart, lehet szerencsés és felszabadító, azonban mindig szubjektív, eltanulhatatlan, irracionális. Értékét mindamellet nem ez szabja meg. Ez abban a jelentésben rejlik, amely a másik hazából eredve és a lélek lendületét mindig előretevékenyen irányítja. benne valóságra érik. Így jutunk ahhoz a belátáshoz, hogy a műveltségnek és a mintaszerűségnek, melyeket eddig voltaképpen mindig elválasztottan vizsgáltunk, a formában van a közös gyökere, a hordozója és a létalapja s így válhat az élet, amely a legszubjektívebb, egyúttal a legobjektívebbé, amennyiben a forma az individuálisat és az egyetemeset behálózza és közvetíti.

Második megjegyzésünk, amellyel e gondolatsort be is fejezhetjük, arra a teleologikus kapcsolatra vonatkozik, amely az individuális és az egyetemes között fennáll. A műveltség Ariadne-fonal és az egyéniség a kilátópont, amely felé vezet; azonban csak az egyetemes teszi lehetővé, hogy erre a kilátópontra reátaláljunk. Ezért nyilvánvalóan előbb kell az élethalakításnak egységessé — mintaszerűvé —

<sup>6</sup> „Soweit unser Leben ein Wesen ist, soweit ist es in Gott“ — „und in ihm werden alle Geschöpfe lebendig und wachsen.“ (Meister Eckhart, Ein Breviarium aus seinen Schriften. Ausgew. u. in unser Deutsch übertragen v. Alois Bernt. Leipzig, Insel-Verlag. 8., 10. l.)

lennie, hogy a műveltség igazán egyénivé váljék. Ami *csak* egyéni és sajátlagos, az sohasem egységet feltüntető, az bizonyval mindenkor magánosan, pártosan és értéktől elidegenedetten fog állani a lét hatásbirodalmában. Az egyéniség csak az egyetemes hozományával indulhat formájának felfedező útjára, különben egész bizonyosan elszakad önmagától. Az egyetemes a *causa finalis*, amely az egyesben létre serkenti a formát, hogy benne megpihenjen. Az egyéniség csak amennyiben az egyetemeset fedezi fel magában, csak annyiban egységes s csak annyiban eredeti is egyszersmind. Amíg ez nem sikerül, addig nem egyéniség, hanem csak keresi az egyéniséget. De ha egyszer sikerül, akkor e ponton szubjektum és objektum egységbe olvad, amelyben praktikus transzcendencia és esztétikai immanencia úgyszólván egymás kezét fogja és ezzel az egyéniség kiköt az időfelettség partján, ahol a pillanat valóban érintetlen örökkévalóság s akkor eléri egyúttal azt a kibékülést is, amely bizonyval mindenkor az egyéniség legszébb jutalma a földön.

Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt,  
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Goethe: Urworte. Orphisch.

## AZ ÉRTEKELMÉLET JELENTŐSÉGE A JOG- BÖLCSELETBEN.\*

Írta: SZAKÁTS KÁLMÁN.

A mi időszámításunk előtt 155-ben egy népes küldöttség jelent meg a Forum Romanumon, hogy városuknak, Athénnek Oropos böötiai várossal való viszályát a római bíróság ítélőszéke elé vigyék és igazságot kérjenek. Róma döntött a viszálykodó felek között és ekkor az athéni küldöttség vezetője, Karneádes, egy beszédet tartott az igazságosságról. A kiváló görög rektor és akadémikus megkapó dialektikával fejtegette Platonnak erénytanát, aki a legfőbb erénynek az igazságosságot tekintette, amely a másik három kardinalis erénynek, t. i. a bölcsességnek (φρονήσις), a vitézségnek (ἀνδρεία) és a mértékletességnek (σωφροσύνη) foglalatja. Az igazságosság δικαιοσύνη uralmából sarjad a híres platonai állam polgárainak jóléte és boldogsága. Azután áttért az Aristoteles erény- és igazságtanának fejtegetésére, aki megkülönböztetett osztó igazságosságot és szabályozó igazságosságot (justitia distributiva és justitia commutativa). Az előbbi azt jelenti, hogy kinek-kinek megadjuk a magáét, az utóbbi pedig a szerződések megtartásában áll. Végül azt bizonyította, hogy az egyénnek és a köznek jóléte attól függ, hogy az igazságosság eszméjét, amelyen a helyes jog nyugszik, mennyire vagyunk képesek megvalósítani és aszerint élni.

A római ifjúság, amely hozzá volt szokva a jogban a mindennapi élet praktikus magatartását szabályozó normát látni (norma agendi), nagy érdeklődéssel hallgatta a görög rhetor fejtegetéseit, amely a tételes jogszabályok forrásaira, a jog végső előfeltevéseire fordította figyelmüket.

A római ifjúság felkérésére még ugyanaznap este a vendéglátó gazda atriumában egy második beszédet is tartott Karneádes. Most azonban egészen más hangon szólt. Az igazságosságról semmi bizonyosat nem mondhatunk; az csak a hatalmasok eszköze, amellyel a gyengéket leigázzák. Róma az igazságtalanság, a nyers erő

\* Felolvastatott a Filozófiai Társaság március hó 24-én tartott ülésén.



jogán lett világbirodalomná, úgyhogy — fejezte be beszédét — jobb igazságtalanul előnyben részesülni, mint igazság szerint hátrányt szenvedni; mert nincs nagyobb ellentét, mint az igazságosság és a jog.

Ez a második beszéd még több vitára adott alkalmat a római jogászok között, s az athéni követség már rég visszatért szülővárosa falai közé, amikor a felvetett kérdések iránti érdeklődés nemhogy csökkent volna, hanem folyton nőtt. Mi a jog, melyik a helyes jog, azaz mi a jognak és igazságnak, a jognak és fizikai hatalomnak viszonya — olyan kérdésekként merültek fel, amelyekre a tételes római jog feleletet adni nem tudott. Ezáltal a jogfilozófiai vizsgálódás bevonul a római gondolkodásba s bár a görög klasszikusok jogbölcseleti tanai a római jogászok részéről kevés továbbfejlesztésre találnak, mégis legalább megőriztetnek, hogy a középkor és újkor jogbölcseletének alapul szolgáljanak.

A jog fogalmának és a helyes jognak kérdése, amely a görög ókortól a XIX. század végéig a jogbölcselet specifikus problémája, értékelméleti kérdés. A XIX. század második felében szakítja meg a jogbölcselet fejlődésének ezt az irányát a jog okozatos összefüggéseit hangsúlyozó szociológiai irány, amellyel szemben a XIX. század első éveiben állást foglalt Rudolf Stammler „a helyes jog” világhírű koncepciójú tanával és Hans Kelsen „tiszta jogi elméletével”. Hans Kelsennél két évezred után ugyanaz a két probléma kerül a jogbölcseleti vizsgálódás középpontjába, ami Karneádes beszédének is magvát képezte: a jogfogalom és a helyes jog problémája. (Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, 1911.) Karneádes a jogot úgy definiálta első beszédében — modern terminológiával élve —, hogy a jog az igazságosság eszméjének megfelelő norma; a második beszédben viszont úgy határozta meg a jogot, mint a legerősebb hatalomtól eredő fizikai kényszert. Az első esetben a jognak szankeciója az igazságosság, az utóbbiban a fizikai erő; az első esetben a jognak és igazságosságnak összefüggése racionális, az utóbbiban a jognak és a fizikai kényszernek összefüggése kauzális.

A jog fogalmának ez a kettős meghatározása kontradiktórius ellentétben áll egymással. Hans Kelsen tiszta jogi elméletében megpróbálja megkerülni a problémát azáltal, hogy megelőgszik annak hangsúlyozásával, hogy a jog norma, mint ilyen egy hypothetikus ítélet s ezáltal véli elkerülni arra a kérdésre adandó feleletet, hogy a jog *minak* a normája. Kelsen a jogot az állam fogalmával igyekszik meghatározni. Szerinte a jogszabály az állam akarata s csak arra utal, hogy bizonyos feltételek bekövetkezése esetén az államnak mit kell tennie. Ez a

meghatározás, amely által Kelsen a jog végső praesuppositióit függetleníteni akarja a jognak érvényességétől, egy circulus vitiosusba vezet: a jog az állam, az állam a jog fogalmát definiálja.

Eddigi fejtegetéseinkből két konzekvenciát vonhatunk le:

1. A tételes jogtudományok, melyek a jogszabályok térben és időben határolt, konkrét és változó tartalmával ismertetnek meg, olyan előfeltevésekre építenek, amelyeket ismertnek tételeznek fel. tényként elfogadnak, de magyarázni nem tudnak. Pl. a tételes jogtudomány minduntalan operál a jognak fogalmával, amelyet ismertnek tételez fel, anélkül, hogy a jog fogalmának magyarázását szükségesnek tartaná. Vagy a jog bizonyos szabályokat állít fel külső magatartásunk szabályozására. Azonban, hogy ezek a normák valóban helyes célokat tűznek ki elénk, hogy azoknak megvalósítása értékes-e — ennek a megállapítása kívül esik a tételes jogtudomány vizsgálódási körén. Szükséges tehát a tételes jogtudományok mellett egy olyan tudomány, amely a tételes jog végső előfeltevéseinek vizsgálatát adja: ez pedig a jogbölcselet.

2. Az előbbi két példából, valamint a jogbölcselet fenti meghatározásából következik a második konzekvencia, hogy a jogbölcselet, amennyiben filozófiai diszciplína, a filozófia általános problémái szerint tagolódik. A filozófiát három problémakörre oszthatjuk fel, amely a Lotze és Windelband értékelméleti tana<sup>a</sup> óta elfogadott felosztás: a tudásnak, a létezőnek és az értéknek problémakörére: azaz logikára és ismeretelméletre, metafizikára és értékelméletre. E felosztást a tételes jogtudományok végső előfeltevéseire alkalmazva, a jogbölcselet következő felosztását kapjuk: 1. A jog logikája és ismeretelmélete (Somló Bódog a *Juristische Grundlehre*-jében ezt jogi alaptannak nevezte), tárgya a jog fogalma és módszerei. 2. A jog metafizikája (a jogi irodalomban a jog szociológiája néven említetik), tárgya a jog okozatos összefüggéseinek, azaz a térben és időben határolt konkrétan érvényesülő jogban a kauzalitás elvének vizsgálata. 3. A jogi értékταν, tárgya a helyes jog objektív mértékének, a jogi norma érvényességi igényének magyarázata.

E felosztásban, mint látható, helyet talál úgy a jog értékoldalára, mint a jog és kauzalitás viszonyára vonatkozó filozófiai vizsgálat, anélkül, hogy e kettő ellentétben állana egymással.

A jognak eme kettős areulátára az értékelmélet mutatott rá; hogy a jog területén is különbséget kell vonni az értékek és az okozatos lét világa között. Más a jogi norma, mint értékkövetelmény és más a tételes jogszabály, mint a gyakorlati életben érvényesülő és fizikai

hatalommal alátámasztott regulatív kényszer. Más az, ami van és más az, aminek lennie kell.

Ha a jogszabályok természetét nézzük, akkor azt látjuk, hogy a jogszabály elsősorban követelményt fejez ki, nem azt írja le, hogy mi van, hanem arra irányul, hogy mi legyen. Vagyis a jogi szabály nem konstatáló, hanem értékítélet. Mi az értékítélet? Annak kifejezése, hogy valamely objektumban mennyi van az igaznak, jónak vagy szépnek önértékéből realizálva. Annak a kérdésnek eldöntése, hogy miért van csak három önérték, s minő összefüggés van az önértékek között, kívül esik vizsgálódásunk körén. Itt csak két mozzanatot kell megállapítanunk: 1. hogy a jogi norma értékítélet, 2. az értékítélet az önértékek abszolút és minden elgondolástól ment fennállásának elismerését jelenti. Az értékítéletben ugyanis az értékes tárgyban felismert értékességet vonatkoztatjuk az önértékek valamelyikére. A mérték az értékelésnek a priori feltétele. Ha nem ismerjük el az önértékek feltétlen és abszolút érvényét, akkor nincs mértékünk s ezáltal minden értékelés illuzóriussá s a jog fogalmának meghatározása lehetetlenné válik. Úgyhogy amikor a jog fogalmát ismeretelméletileg meghatározzuk, már el kellett ismernünk az önértékek feltétlen érvényét és a jognak az önértékek valamelyikére való vonatkozását. A jog végső praesuppositiója az önértékek feltétlen és egyetemes érvényűségének elismerése. Ez az értékelméleti álláspont. Tehát a jogfogalom problémáját logikailag megelőzi a helyes jog problémája, azaz az ismeretelméleti kérdéssel szemben primátussal bír az értékelméleti kérdés. (V. ö. Böhm Károly: *Axiologia*; Pauler Ákos: *Az etikai megismerés természete*.)

Azonban nemcsak a jog fogalmával szemben bír primátussal a helyes jog problémája, hanem a tételes joggal szemben is, amely a valóságban érvényesül. Sőt a jog fogalmának problémája is primátussal bír a tételes jog kauzális összefüggéseivel szemben s csakis így oldható meg az a kérdés, hogyan lehet a jog norma és egyszerűsmind külső magatartásunkat szabályozó társadalmi hatóerő; azaz hogyan tartozhatik a jog egyaránt az értéknek és a létezőnek világába.

A jog, mint tételes jogszabály, a társadalom életében éppenúgy hatóerő, mint a gazdasági viszonyok a termelés és fogyasztás korrelációja, mint a geográfiai körülmények, mint a szokás, erkölcs, vallás stb. fennálló erői, amelyek szinte elválaszthatatlanul összefonódnak egy bizonyos területen és egy bizonyos időben élő társas közösség formálásában. A teoretikus vizsgálat feladata ezeknek a tényezőknek szerepét külön-külön megállapí-

tani. Ezzel a kérdéssel foglalkozik a szociológia. De hogyan végezze a szociológia ezt a vizsgálatot, ha nem tudja a jognak, az erkölcsnek kritériumát; hogy mi az a differencia specifiká, amely pl. a jogi szabályt megkülönbözteti a szokástól? Úgyhogy a szociológiának vagy jogtörténetnek már eleve bírnia kell a jog fogalmát, hogy a történeti vagy nomotétikus vizsgálatot megkezdhesse. A jog fogalmát pedig nem lehet akként sem meghatározni, hogy a világ jogszabályait összegyűjtjük s indukción útján kikeressük belőlük a közös elemeket, amelyek minden jogszabályban megtalálhatók. Ez a szelekció már feltételezi a jog fogalmának ismeretét, amely öntudatlanul ott lebegett szemünk előtt, amikor a társadalmi szabályok nagy sokaságából kiemeltük azokat, amelyeket jogi szabályoknak minősítettünk.

Ezek után megállapíthatjuk azt a viszonyt, amely a jogböleselet három problémaköre és az ezeket tárgyaló diszciplinák között fennáll. E viszony megállapításánál az arisztotelesi megkülönböztetésre kell visszamennünk, hogy t. i. kétféle prioritás van: 1. a megismerésünk sorrendjében való időbeli elsőség (πρότερον πρὸς ἡμᾶς) és a logikai sorrend szerint való elsőség (πρότερον τῇ φύσει). Πρὸς ἡμᾶς első helyen áll a jog fogalmának problémája, ezt követi a jog kauzális összefüggéseinek és a helyes jognak logikája és módszertana a jog metafizikájának (szociológiájának) problémája. Diszciplinák szerint a sorrend tehát: a jog és a jogi értéktan. Τῇ φύσει első helyen áll a helyes jog problémája, utána a jogfogalom és a jog kauzális összefüggéseinek problémája: jogi értéktan, a jog logikája, a jog metafizikája.

Τῇ φύσει tehát — s ez a lényeges — a jogböleselet alapja: a jogi értéktan, s ezen épül fel a jogra vonatkozó végső előfeltételeket vizsgáló diszciplinák egész komplexuma: *a jognak értékproblémája determinálja a jogra vonatkozó összes problémák alakulását*. Ez nemcsak szisztematikus igazság, hanem történeti igazság is. A helyes jog problémája a jogböleselet főkérdése a görög ókortól kezdve, a középkoron át egészen a XVI. századig Machiavelli felléptéig; e szerint alakul, ehhez simulnak a jogfogalmára, a tételes törvényre vonatkozó filozófiai elméletek is. Aquinói Tamás a Summa-ban megkülönbözteti a lex eterna-t, a lex naturalis-t, s a lex humana-t, azaz az örök isteni törvényt, az emberi tökéletességre való magatartás törvényét és a tételes törvényt, amely kényszerrel tartja vissza az erőtlenekeket a rossztól. A lex naturalisnak kriteriuma a lex aeterna; a lex humanának kriteriuma a lex naturalis, úgyhogy a tételes törvénynek is végső szankciója az isteni törvény, a végső érték, a világot kormányzó isteni ész.

Machiavelli Tractatusában hangsúlyozza először, hogy ő a valóságra fordítja figyelmét Mórus Tamás utópisztikus államtanával szemben, s a XVII. században fellépő természetjogi iskola már szem előtt téveszti a jog értékoldalának és valóságoldalának kettősségét s mintegy fölébe akar kerülni ennek a középkorból hagyományozott dualizmusnak azáltal, hogy az emberi ész segítségével deduktív úton próbált általános és örökérvényű jogi kodexet szerkeszteni, amelyet egyúttal helyes jognak is tekintett. Ez utóbbi mozzanat azonban az értékelméleti és metafizikai szempont elválasztásának felfüggesztését jelentette s a következő lépés csak a történeti jogi iskolán keresztül a történelmi materializmusnak az a jogbölcseleti tétele lehetett, hogy a jog kizárólag a kauzalitás világába tartozik, s mivel az „eszmék” csak „felépítmények”, a helyes jog problémája és a jog-fogalom a priori kérdése a történelmi materializmus jogbölcseletében föl sem vetődött, illetve megszűnt szubsztálni.

Az újkor szellemi életének képe egészen megváltozik Kantnak a fellépésével. Hogyan lehetséges a priori szintetikus ítélet? ez a kérdés, s a reá adott feleletet: a Kritik der reinen Vernunft és a Kritik der praktischen Vernunft a megismerésnek és az értéknek problémáját helyezi előtérbe. A Kritik der reinen Vernunft a pars destruens, amely tagadja a metafizikának, mint tudománynak lehetőségét, a transzcendens dolgok megismerését. A Kritik der praktischen Vernunft a maga mélységes erkölcsi valójával Isten, lélek, halhatatlanság eszméjét etikai postulatumnak ismeri fel, amelyeknek érvénye föltétlen és abszolút, amelyek nem arra vonatkoznak, hogy mi van, hanem arra, mit kell tennem?

A kanti értékelméleti álláspont a neokantianizmus útján vonul be a jogbölcseletbe, a jog újra értékproblémává válik, s a jogbölcselet egész rendszere a jog értékoldalára vonatkozó állásfoglalás szerint alakul.

Az újkori jogbölcseletben az értékelméleti álláspontnak megalapítója és legkiválóbb képviselője Rudolf Stammler (sz. 1856-ban), akinek nevéhez fűződik a helyes jogról szóló tan világhírű koncepciója.

A következő fejtegetésekben Stammler rendszerének tárgyalására térünk át: a vizsgálat szempontja az lesz, hogy kimutassuk, miszerint a jogbölcselet három diszciplínája egymásnak logikai előfeltételei, hogy közöttük prioritással a jogi értéktan bír és a jogbölcselet *egységes rendszerének* ez szolgál logikai alapul, továbbá, hogy mindez hogyan érvényesül egy egységes jogfilozófiai rendszernek, a Stammler rendszerének keretében.

A másik motívum azonban, amely Stammler rendszerével való foglalkozást aktuálissá is teszi az, hogy

ebben az évben fogja megünnepelni a német tudományos világ Stammler Rudolf születésének hetvenedik, a „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung“ című munkája megjelenésének, — amely korszakalkotó jelentőséggel bír a jogböleselet történetében, — harmincadik évfordulóját. Továbbá a múlt évben jelent meg értekezéseinek és előadásainak két kötete<sup>1</sup> (1888—1924-ig). Ezáltal teljessé válik annak a gazdag írói fejlődésnek képe, amelynek határköveit Stammler egy-egy nagy munkájának megjelenése jelzi: *Wirtschaft und Recht* (1896), *Die Lehre von dem richtigen Rechte* (1902), *Theorie der Rechtswissenschaft* (1911), *Lehrbuch der Rechtsphilosophie* (1922). Ami eddig elrejtve állott az olvasó előtt, hogy minő utat tett Stammler a tudományok — a tételes jog, a filozófia, a történelem, a szociológia stb. és egységes világnézet kialakítása terén egyik nagy művének megalkotásától a másikig, most napvilágra került. A teljes rendszer áll előttünk; egy befejezett egészet tehetünk vizsgálat tárgyává.

I. a) Ismeretelméleti szempontból az első kérdés a jog fogalmának problémája, amely tiszta logikai szempontból már az önértékek abszolút fennállásának elismerését jelenti, amint azt fentebb kifejtettük; továbbá a helyes módszer kérdése.<sup>2</sup> Minő módszer segítségével juthatunk el a jog tartalmi vonatkozástól független, egyetemes érvényű a priori fogalmához? A redukeció formális kritikai methodusa által, amely a jognak nem tér- és időbelileg határolt konkrét tartalmára, hanem állandó formális föltételeinek egységére irányul. Stammler ezen módszertani elvével egyenes ellentétbe került úgy a természetjog deduktív-szintetikus, mint a történeti jogi iskola és a történelmi materializmus induktív-generalizáló methodusával. Innét érthető az az erős kritika, amelyben ezeket a jogböleseleti irányokat egész írói munkássága alatt részesíti. (Über die Methode der geschichtlichen Rechtstheorie 1888, *Wesen des Rechtes und der Rechtswissenschaft* 1913,

<sup>1</sup> *Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge*. Rudolf Stammler; Bd. I—II. 1925. Bd. I. 459 S., Bd. II. 427 S.

<sup>2</sup> Dass bei allen rechtlichen Erörterungen der Begriff des Rechtes unvermeidlich vorausgesetzt ist, hätte man eigentlich nicht übersehen sollen...

Die Einsicht aber in die bedingenden Grundlagen des wissenschaftlichen Denkens vermag nur auf dem Wege der kritischen Philosophie erlangt zu werden, niemals jedoch durch blosse Verallgemeinerung besonderen Stoffes, die selbst ja gerade nach einheitlich bedingenden Methoden vorgenommen werden muss. — Auch im Rechte und seiner Lehre. R. Stammler: *Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge*. Charlottenburg, 1925. Bd. I. Vorrede VI. S.

Die materialistische Geschichtsauffassung 1921.)<sup>3</sup> A természetjogi iskola a jogot a természet fogalmából deduktív szintheticus methodussal vezeti le. Stammler arra mutat rá, hogy a természet fogalma kettős jelentésű: jelenti az ember természetét és a jog természetét. Azonban az emberi természet is többfélét jelenthet, aszerint, hogy mit tartunk az emberi természet állandó és egyetemes sajátságának, amely „az emberhez” mint olyanhoz tartozik. A természetjogi iskola képviselői között már itt áthidalhatatlan ellentétek nyilvánulnak meg. Hugo (Grotius ilyen állandó sajátságnak (Aristoteles *ἔθις*-nek nevezte) az appetitus societatis-t, Hobbes a bellum omnium contra omnes elvét, Pufendorf az inbecillitas-t, Thomasius az önfenntartás és társas ösztönt, a szocializmus utópisztikus theoretikus pedig (Fourier, Schäfer stb.) mind más és más alapsajátságokat tekintettek primereknek és általános érvényűeknek.

A jogot a természetjogi iskola másik iránya úgy akarja fogalmilag meghatározni, hogy a jog fogalmát a jog lényegéből deduktíve vezeti le. A jog természete ugyanis a jog lényegét jelenti. Ennek az iránynak főképviseelője Rousseau. Szerinte a jognak lényege a *volonté générale* (Du contrat social ou principes du droit publique 1762), amelyből az emberi ész segítségével deduktív okoskodás által levezethető a jog fogalma.

A jogtörténeti iskola a természetjog deduktív módszerével szemben a jogfogalom problémáját a jog eredetének, fejlődése törvényszerűségének tisztázásával, induktív-genetikus módszerrel próbálta megoldani. Ezáltal a jogfogalom problémája a kauzalitás világába tolódott át; hogy mi a jog, azt létrejövetelének, illetve fejlődésének okai határozzák meg, amely okok során mint végső ok a „népszellem” (Volksgeist) áll. A jog a népszellem terméke, mint a nyelv, vagy a szokás; együtt fejlődik a nép jellemével, nemzeti sajátságainak, történeti sorsának alakulásával. Das Volk — mondja Savigny — ist eine natürliche Einheit, welche durch die einander ablösenden Geschlechter hindurchgeht... es ist der in allen einzelnen gemeinschaftlich wirkende Volksgeist, der das positive Recht erzeugt, das also für das Bewusstsein jedes einzelnen, nicht zufällig, sondern notwendig ein und dasselbe Recht ist.<sup>4</sup>

A történeti jogi iskola tehát a jog fogalmát a jog kauzáival határozza meg a történeti tények empirikus vizsgálatának induktív analízisével.

<sup>3</sup> R. Stammler. i. m. Bd. I. 1—40.; 385—443.; Bd. II. 275—318.

<sup>4</sup> Idézi Stammler, i. m. Bd. I. 392. S.

A jog fogalmát ugyanesak kauzák szerint induktív módszerrel határozza meg a *történelmi materializmus*. A jog a szociális élet törvényszerűségeit alkotó társadalmi-gazdasági erők függvénye; a társadalom alapja a szociális gazdaság, s ezen nyugszik a jogi, politikai kulturális „felépítmény” (Überbau). Az alap változásával változás áll be a felépítményben is; a jog együtt változik a mindenkori kauzális összefüggések alakulásával. Úgyhogy a jogfogalmat a társadalom szociális termelésének a természeti törvényekhez hasonló törvényszerűségeinek empirikus induktív vizsgálata határozza meg.

A természetjogi iskola szerint a jog praesuppositiója a tiszta észelvek, amelyekből *deduktív szintézis* útján a jog megkonstruálható; a történeti jogi iskola szerint a jog a néplelek terméke, tehát a jog fogalmát *genetikus, induktív metódussal* a kauzális összefüggések kapcsán lehet megtalálni; a történelmi materializmus szerint a jog a gazdasági termelés produktuma, tehát a jog fogalmát a szociális élet mechanikai törvényszerűségének *empirikus, induktív metódusával* lehet meghatározni. Stammlernél a jog végső praesuppositiója az önértékek abszolút érvénye, nevezetesen az igazságosság érték-eszméje. A jog az igazságosság értékeszméjéből fakadó norma; a jogfogalom meghatározásának metódusa a formális kritikai módszer: a *redukcio*.

Vagyis a metódusra vonatkozólag most már bebizonyítottnak tekinthetjük ama megállapításunkat, hogy a *jog végső praesuppositiójára vonatkozó felfogás determinálja a jogfogalom meghatározásánál alkalmazandó módszerbeli eljárást*. Ugyanezt kell bebizonyítanunk a jog fogalmára vonatkozólag.

b) Stammler a jogfogalom meghatározásánál abból az a priori felismerésből indul ki, hogy a jog valami követeleményt fejez ki, arra irányul, ami nincs, de aminek lennie kellene. Úgyhogy a jog eszköz bizonyos célok elérésére. Itt tehát semmiképen sem alkalmazható a kauzalitás szempontja, hanem csakis a teleológikus szempontnak lehet jogosultsága. A *Wirtschaft und Recht* című művének jelentősége éppen abban áll, hogy a történelmi materializmusról adott kritikájában élesen elválasztja egymástól a természet világában és az emberi cselekedetek világában tapasztalható egymásutániségot. Az előbbi az ok és hatás törvényszerűsége szerint folyik le, ahol a causa aequat effectum elve érvényesül. Az emberi cselekedetek világában viszont — amint azt már Ihering *Der Zweck im Recht* (1877) című művében a pszichológiai kauzalitás fogalmával kifejezte — a cél és eszköz teleológikus törvénye a domináns. A célgondolat útján jut el Stammler ahhoz a magasabb osztályfogalomhoz, amelybe a jog tar-



tozik, t. i. az akarathoz. *A jog az akarat egy neme.* Az akarat osztályfogalmába tartozó többi fogalmakkal szemben a jog differencia specifikája, hogy *társas akarat*, azaz közös célok elérésére társult egyének külső magatartását szabályozó akarat. Ezzel szemben az erkölcs, amely szintén az akarat egy faja, az egyes egyének külön-külön és egymástól független belső életét szabályozó akarat. A társas akarat osztályfogalmában ismét el kell választani a jognak és a szokásnak fogalmát. A jog megkülönböztető jegye a szokással szemben az *érvényességi igény*. *A jog alakilag feltétlen kötelező társas akarat*, vagyis azzal az igénnyel bír, hogy a jogi közösség tagjai egyéni hozzájárulás nélkül magukra nézve abszolút kötelezőnek ismerjék el; míg a szokás hipotétikus jellegű. Stammler azonban a jog fogalmának ezt a definícióját nem tartja teljesnek éppen értékelméleti álláspontjánál fogva, amely a jogfogalom definíciójánál a következő disztinkcióban jut kifejezésre:

A jog, mint feltétlenül kötelező társas akarat lehet egy fizikai-erőnek mindennemű ellentétes akaratmegnyilvánulást elnyomó hatalmi kényszere. Kifejezésre kell tehát juttatni a jog fogalmában, hogy annak feltétlen kötelező ereje nem a fizikai kényszerben gyökerezik, hanem az önértékre való vonatkozásának abszolút érvényességi igényében. Vagyis meg kell különböztetni a *jognak és az önkénynak* fogalmát, amelyek egyaránt a feltétlenül kötelező társas akarat kategóriájába tartoznak. A jognak differencia specifikája az önkénnyel szemben *sérthetetlensége*. Míg az önkényen alapuló kényszerszabály, alkotója által önkényesen bármikor megváltoztatható és annak alávetve csak annyiban van, amennyiben si voluerit, azaz amennyiben a jogalkotó saját önkényes elhatározása és akarata szerint azt önmagára nézve is elismerni hajlandó, addig a jog sérthetetlen, azaz nem szubjektív, hanem objektív kötelező erővel bír. A jognak és önkénynak eme formális, kritikai szétválasztása domborítja ki a jognak egyetemesérvényű normatív jellegét. Hogy a történet folyamán az önkény-szabta kényszerszabály jogszabállyá válhatik és viszont, ez quaestio facti, amely nem lehet a jog és önkény fogalma formális-kritikai elválasztásának alapja.

*A jog tehát* — Stammler meghatározása szerint — *sérthetetlen és feltétlen kötelező társas akarat*. (Das Recht ist das unverletzbar selbstherrlich verbindende Wollen.)<sup>5</sup> A jognak tehát ebben a fogalmi meghatározásában, amely szerint a jog sérthetetlen és a társas, azaz a közös célkitűző akarat egy neme, felismerhetjük azt az a priori

<sup>5</sup> Stammler i. m. Bd. I. 409. S.

előfeltevést, hogy a jog végső preszuppozíciójában az értékek világába tartozik. Vagyis *a jogra vonatkozó axiológiai álláspont éppúgy determinálja a jogfogalom meghatározását, mint a megfelelő módszer kiválasztását.*

II. Ezek után áttérhetünk annak a vizsgálatára, hogy az értékelméleti álláspont miként érvényesül a jog kauzális összefüggéseinek tanában. E téren mutatkozik a jogból-cseleltben a legnagyobb zűrzavar, itt csúcsosodik ki az értékelméleti kritikai és a szociológiai irány ellentéte, itt a legnehezebb a helyes határvonalakat megvonni: meddig tart a valóság világa és hol kezdődik az értékek világa. Stammler szisztematikus nagy műveiben fölépítette a jog rendszerének, előfeltevéseinek és konzekvenciáinak theoretikus vázát; összegyűjtött kisebb munkái most arról adnak képet, hogy miként viszonylik ez az absztrakt váz a valóság tényeihez. S ha Stammler rendszerében egyáltalán változásról, fejlődésről beszélhetünk, akkor ez csak abban állhat, hogy miként vonja egymásután a formális-kritikai vizsgálat körébe mindazokat a társadalom életében ható tényeket, amelyek a joggal bárminő vonatkozásban is állanak. Értékelméleti álláspontja s az ebből folyó következmények ugyanis sok évtizedes írói működésének állandó és változatlan elemét képezik.

A jog kauzális összefüggéseinek kérdése így Stammlernél a jog alaki (formális) és tartalmi viszonyának problémája lesz s a tételes jog fogalmát a tételes jognak a helyes joggal való relációja határozza meg. Úgyhogy Stammler, amikor a tények világában a tételes jog okait és hatásait teszi vizsgálat tárgyává, mindig azt a vonatkozást tartja szem előtt, amelyben a tételes jog a helyes joggal szemben áll, mint amely utóbbi az előbbinek logikai priusza. A tételes jog a helyes jogra való vonatkozása nélkül olyan, mint az akarat cél nélkül. Hiernach lässt sich das Verhältnis des positiven und des richtigen Rechtes dahin wiedergeben: Alles gesetzte Recht ist ein Versuch, richtiges Recht zu sein.<sup>6</sup>

Semmi sem természetesebb, minthogy a tételes jogra vonatkozó értékelméleti álláspont Stammlerből legelsősorban a történelmi materializmus jog és gazdaság kauzális összefüggésére vonatkozó teoriájának kritikáját váltja ki, (Wirtschaft und Recht...). A történelmi materializmus a jogot, mint felépítményt a gazdaság függvényének tekinti. A gazdasági rend változását nyomon követi a jogrend megfelelő átalakulása. Például, amíg az indiánok íjjal és nyíllal jártak vadászatra, az egyes vadászok által elejtett vadak magántulajdont képeztek, mert a

<sup>6</sup> R. Stammler, Die Lehre von dem richtigen Rechte, Berlin 1902. 31. S.

különböző jelzéssel ellátott nyílak a vad elejtőjét pontosan megjelölték. Amikor azonban puskaporral és golyóval kezdtek a nyílat felcserélni, a magántulajdon megállapításának előbbi lehetősége megszűnt, tehát új módját kellett megállapítani a közös termelés elosztásának. Vagy: A XVIII. század igen magas fokra fejlesztette a kézműipart, amely összeférhetetlenné vált a helyi és városi privilégiumokkal, úgyszintén a feudális gazdasági rend személyes függőségén alapuló hűbér-rendszerével. Amikor a polgárság ezen korlátok ledöntésére elég erősnek érezte magát, szétfeszítette a feudalizmus évszázados rendjét és annak helyébe a polgári társadalom új alkotmányát tette, amely a szabadverseny és az árútulajdon egyenjogúságán alapult. És ez a tudományos magyarázata a francia forradalomnak, amelynek „eszméi“ csak a gazdasági struktúra halvány visszfényei voltak.

A történelmi materializmusnak ez a magyarázata a mechanikai kauzalitás elvén alapszik. Stammler a kauzalitásnak a valóság világában való érvényesülését nem tagadja, de a szociális élet az emberi cselekedetek egymásutánjának magyarázására nem tartja kielégítőnek, mert az emberi individuum nemcsak a kauzalitás láncolatának egy szeme, hanem célkitűző lény. S a szociális életben a célok megvalósítása és az azokra irányuló realizálási törekvés primatussal bír a kauzalitás felett. Mint ahogy Leibniz összeegyeztette az Aristoteles teleológikus és a Descartes kauzális-magyarázó elvét: a valóságban el kell fogadnunk és el kell ismernünk a kauzalitás érvényét, de magát a kauzalitást csak a teleológia elve magyarázhatja, — úgy Stammler is végső mivoltában a jognak és a gazdaságnak, mint ahogy a jognak és az államnak viszonyát is kiemeli a kauzális összefüggések síkjából. A tételes jog *célja* a helyes jog realizálása; az államnak *célja* a közjólét előmozdítása, a közgazdaságnak *célja* a termelés és fogyasztás egyensúlyának elérése.

Úgyhogy a társadalom életével foglalkozó tudományoknak tárgya: a társas összeműködés és annak megnyilvánulásai a célgondolatot eleve felteszi. A jog különösképpen, mint amely minden társas összeműködés a priori szabályozó elve. A jog ebben az értelemben a szociális összeműködésnek formája, a gazdaság pedig tartalma.<sup>7</sup>

Mi a viszony a tételes jog és a kulturális fejlődés, a jog és a hatalom között? E kérdésre is kielégítő és megnyugtató feleletet csak a teleologikus elvet valló tényvizsgálat adhat, — mondja Stammler, — s az emberiség történetének szemlélete csak ennek az elvnek szem előtt tartásával menthet meg a relativizmustól.

<sup>7</sup> V. ö. Stammler i. m. Bd. I. Wesen des Rechtes und der Rechtswissenschaft, Bd. II. Die materialistische Geschichtsauffassung.

Az értékelméleti szempontot tehát a tételes jog és összefüggései vizsgálatában a teleologikus elv primatusának elismerése a kauzalitás felett képviseli.

III. Stammler vizsgálat tárgyává teszi a tételes joghölcsöletében a jog keletkezésének, továbbá a jognak és az anarchizmus teoriájának kérdéseit; az anarchizmus teoriájának logikai önellemmondását mutatja ki, amely tagadja a jog fennállását, ugyanakkor azonban az ember feltétlen szabadságának jogát állítja megvalósítandó ideálul. A jog eredetére, a jogszabályok keletkezésére vonatkozólag pedig a történeti jogi iskola teoriájának hiányára mutat rá, amely teljesen képtelen azt a kérdést megoldani, hogyan lehetséges, hogy jogtörésből új jog állhasson elő. Ez a kérdés nem más, mint a jogfolytonosság kérdése, amely nem csak ténykérdés, *questio facti*, hanem *questio juris*. Ez a probléma vezet át a helyes jog problémájához s az előbbi esakís az utóbbi által nyerhet megoldást. A jogfolytonosság ugyanis a jogfejlődés kontinuitását jelenti, azonban távolról sem szolgálhat kritériumul a jog helyességére vonatkozólag. A tételesjog teleologikus tendenciája és jellege egyenesen arra utal, hogy valamely jogtétel fennállása, amely ténylegesen érvényben van, még egyáltalán nem indokolja azt, hogy annak továbbra is érvényben kell állani.

A jogfolytonosság elve azonban értékelméleti szempontból egy rendkívül fontos mozzanatára mutat rá a jog természetének; arra t. i.: hogy az erőszak és önkényes hatalmi erő bejátszása a jogfejlődés menetébe és alakításába, a jog mivoltával ellenkezik. A fizikai erő, a jogfejlődésben csak kauzális tényező lehet, már pedig a jogfejlődés autonómiája a teleologikus elv érvényesülését kívánja és minden más tényező — szigorú értelemben véve — a jogfejlődés heteronómiájára vezet. Ezért beszélhetünk sokkal több alappal a nemzetközi jog autonóm fejlődéséről, mint a nemzeti jogokról, s bár amott is a represszáliák fizikai kényszerrel képviselnek, mégis a nemzetközi jog primatussal bír a nemzeti jogok fölött. Das Recht entspringt nicht der einzelnen rechtlichen Gemeinschaft, sondern die letztere ist nur eine bedingte Anwendung jenes ersten. Soweit sie einen rechtlichen Verband darstellen soll, hat sie in logischer Notwendigkeit den Begriff des Rechtes bereits vorausgesetzt, — sofern sie als begrenzte Rechtsordnung von anderen bedingten rechtlichen Vereinigungen sich abmarkieren lässt, bedarf sie des Zurückgehens auf ein darüber stehendes Recht.\*

A nemzetközi jog tehát ebben az értelemben nem vezethető le és nem konstruálható meg a különböző nem-

\* R. Stammler i. m. Bd. I. Das Recht im staatenlosen Gebiete, 372. S.

zeti jogokból, hanem csak a jog ideájára vezethető vissza, amely az összes jogi tartalmak abszolút harmóniáját jelenti. A tételes jog empirikus vizsgálata útján a nemzetközi jog primátusának felismerése által juthatunk el a jog ideájának megpillantásához. A jog ideája nem emberi konstrukció, annak szükségképi fennállását mi csak felismerjük — mondja Stammler, — mint ahogy az erkölcsi érték fennállása is abszolút mivolta független attól, hogy egyesek elismerik-e vagy sem.<sup>9</sup> Az igazságot nem lehet szavazattal eldönteni. Hogy melyik a helyes jog, nem lehet emberi tapasztalat tárgya. Az intuicio egy nemével pillantjuk meg, hogy a jog ideája a „tisztá akarat“ egy neme, s ha a cél és eszköz kapcsolatain mindig az előfeltevések logikai alapját keressük, akkor mint végső eszközre, a jogra és mint végső célra, az igazságosságra, mint egy megvalósítandó eszmére jutunk el. Most csak az a kérdés, hogy az igazságosság, amelynek való megfelelésben rejlik a helyes jog logikai alapja, végső értéke-e, vagy nem? Die Gerechtigkeit — mondja Stammler az igazságosság definíciójában, — ist die Übereinstimmung eines besonderen rechtlichen Willens mit dem Gemeinschaftsgedanken, mit der methodischen Richtung unserer Gedanken, welche wir das sociale Ideal genannt haben. Diese logisch bedingende Idee ist das Feste, das allein Beharrliche, formal Bestimmende und alles inhaltlich Besondere in rechtlichem Beanspruchen und Verneinen gibt nur das Material ab, das zu bearbeiten und richtig zu bestimmen ist.<sup>10</sup>

Az igazságosság tehát két tényezóből áll a jogi akarás formális és a közösségi gondolat tartalmi eleméből. Ezáltal akarja Stammler a kanti jóakarat egyoldalú formalizmusát elkerülni. A jogi akarás és a közösségi gondolat az ember szociális, külső magatartását szabályozó idea, amely nem vezethető vissza az erkölcsi eszmére. Az erkölcsi parancs az egyén belső énjére, az érzületre és karakterre irányul. Viszont mind az erkölcsi, mind a jogi akarat közös előfeltevése a „tisztá akarat“, amely nem jelent egyebet, mint a célkitűzésben a minden szubjektivitástól ment akaratot, azaz objektív érvényű célkitűzést. Az emberi akarat végcélja tehát nem lehet sem az egyén szubjektív gyönyöre (hedonizmus), sem pedig a társadalom feltétlen jóléte (szociális eudaimonizmus), hanem az önértékek, az igaz, jó,

<sup>9</sup> R. Stammler i. m. Bd. II. Die grundsätzlichen Richtungen der neueren Jurisprudenz. 392. S.; Wir gelangen so zu dem formal richtenden Gedanken einer reinen Gemeinschaft. Es ist nur eine Idee. Keine Erfahrung hat sie gesehen, noch wird sie solche erleben. Es bleibt das Bild, auf das wir früher schon Bezug nehmen: von dem Sterne, zu dem man aufschaut um sich praktisch in gegebener, immer bedingter Lage bestens zu richten.

<sup>10</sup> R. Stammler i. m. Bd. I. Die grundsätzlichen Aufgaben des Juristen in Rechtsprechung und Verwaltung. 259. S.

szép önértékeinek megvalósítása az akarat tisztasága által. A tiszta akarat minden emberi törekvés végső alaptétele. Ez pedig két osztályra oszlik: 1. erkölcsi akaratra, amennyiben az egyes egyén belső életének normája, és 2. szociális akaratra, amennyiben a közösség tagjainak közös célkitűzését szabja meg. Az előbbi az erkölcs, az utóbbi, a jognak alapja. A szociális akarat azonban csak absztrakt formális elv, amelyből még nem lehetne a helyes jog alaptételeit levezetni. A szociális akarat tartalmi mozzanata pedig csak a szabadon akaró egyének közösségének gondolata lehet. Az igazságosság tehát két elemből áll, a szociális akarat formális és a szabadon akaró egyének közössége tartalmi tényezőjéből. E két elemből már levezethetők a helyes jog alaptételei; a helyes jog pedig, amely megfelel az igazságosság *eszméjének*, egyszersmind megfelel a külső magatartásunk ama legtokéletesebb állapotának, amit az ember egyáltalán elérhet: a szociális ideálnak; a szociális ideál olyan egyének közössége, ahol a közös célkitűzések az individuumok öncélúságával egybeesnek;<sup>11</sup> röviden az egyének és köznek abszolút harmóniája, az önértékek realizálásának elérésében. Az igazságosság eszméjéből ez az, ami megvalósítható gyakorlatilag. A szociális ideálban, — amely jogi kifejezéssel élve a *ius strictum*nak és a *ius aequum*nak színtézése — érvényre jutnak egyrészt az egyén szempontjai, hogy minden egyént saját maga céljaival kell kiindulópontul venni, másrészt pedig a társadalmi községnek szempontja. Az előbbiből következik az egyén *megbecsülésének*, az utóbbiból a *kölcsönös segítségnek* és a *közös részesülésnek* alapelvei. Miként vezeti le Stammler ezekből az alapelvekből a tételes jogot — kívül esik vizsgálódásunk körén.

Stammlernél az igazságosság, a szociális ideál, a jog ideája, a tiszta akarat és mindezeknek viszonya az önértékekhez nem egészen világos fogalmak. Azt azonban meg lehet állapítani, hogy ő a jogot az értékek világába vezeti vissza, hogy a jog szankcióját normatív jellegénél fogva az önértékeknek való megfelelésében látja. Ez determinálja tehát a jogbölcselet felosztására vonatkozó álláspontját, a jog metódusában, a jog fogalmának meghatározásában, a jog kauzális vonatkozásában és a helyes jog mértékének és kritériumának megállapításában követett eljárását, mely a reduktív módszerben a formális kritikai fogalom meghatározásában, a teleológikus elv primátusában a kauzalitás felett és az igazságosság objektív és általános érvényű eszméjében jut kifejezésre.

<sup>11</sup> Stammler i. m. Bd. I. 260.: Nun ist in dem Gedanken der Menschengemeinschaft zweierlei gelegen die Richtung der Gemeinsamkeit der Zwecke und der Hinweis auf Menschen als vernünftige Wesen, als Selbstzwecke.

Miután megvizsgáltuk, hogy miként alakul a jogbölcselet problémaköre az értékelmélet alapján és egy értékelméleti alapon álló jogfilozófiai rendszert, mint experimentum crucis-t analizáltuk: megfelelhetünk arra a kérdésre, hogy mit jelent az értékelmélet a jogbölcseletben?

Az értékelmélet mutatott rá, hogy

1. a jog nemcsak a lét, hanem az érték világába is tartozik;

2. ennek megfelelően a jogbölcselet, mint a tételesjog végső előfeltevéseit kutató tudomány három olyan diszciplínára tagolódik, melyeknek tárgyai egymásnak logikai előfeltételei. E három diszciplína a jog logikája és módszertana a jog metafizikája és a jogi értékten;

3. az értékelméleti vizsgálódás ismerte fel, hogy 1. a jogbölcselet módszere a reduktív módszer, a filozófia specifikus módszere, szemben a tiszta természettudományok deduktív szintetikus és a valóságtudományok induktív analitikus módszerével; 2. a jog fogalmának tisztázása csakis a priori, a formális kritikai elv alapján lehetséges és minden más, a jog fogalmára vonatkozó meghatározás a petició principii logikai hibájában szenved; 3. a tételes jognak az okozatos lét világában való összefüggéseit a teleológia és nem a kauzalitás elve magyarázza; 4. a helyes jog, mint értékkövetelmény elválasztandó a tételes jogtól, amely érvényben „van”; továbbá, hogy a jog szankciója nem a legerősebb állami hatalom fizikai kényszerének, hanem az igazságosság változatlan és egyetemesérvényű eszméjének való megfelelésben áll, ami „a szociális ideálnak” alapja.

Az igazságosság eszméjének megfelelő jog: az a legmagasabb ideál, amelyet az értékelméleti jogbölcselet a jogalkotás számára felállít; ez azonban csak lehetőség, amelynek realizálása már nem áll a tudomány hatalmában. A teoria által felállított abszolút érvényű jogi ideált csak az emberi én dinamikájának ható ereje valósíthatja meg. S mikor a jogi ideálban felismerjük die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote — amint Kant mondja, akkor a teoria praktikummá válik, az értékelméletből egy egységes világnézet nő ki, amelyben feloldódik a jog és hatalom örök ellentéte is. Mert a jog logikailag normatív fogalom, amely nincs alávetve a valóság folyton változó relativ törvényszerűségének, míg a hatalom az a pszichikai ható erő, amely a jog eszméjét megvalósítja. A kettő egymásnak nem ellentéte, hanem kiegészítője: a jog a hatalmat szankcionálja, a hatalom a jogot megvalósítja. Ez pedig erkölcsi parancs, amely az önértékek mindenikére érvényes. Az önértékek objektivitásán alapuló világnézet végső kiengesztelése — amint Mercier kifejezte: „Attache ton cœur à la vérité! Ne la trahis jamais.”

## AZ ÉRZELMI ÉLET ALAPJAI ÉS KIBONTAKOZÁSA.

Írta: BODA ISTVÁN.

1. Az érzelmeket, ill. *érzéseket* — mint érzéklésfajtákat — természet szerint elsősorban az *érzetektől* kell elkülönítenünk.<sup>1</sup> A szokásos érzelem-meghatározások azonban nem adnak pontos elhatárolást: a legtöbbször nem is csupán az érzésekre illenek, de ráillenek, többé-kevésbbé, némely *érzettefülés*ekre is, főképen *fájdalom-érzet*ekre, sokféle (és különösen: komplex) *szervi* érzetekre és az úgynevezett „*közérzetre*“, amelyek *külső* tárgyakhoz szintén nem kapcsolhatók és szintén én-ünk bizonyos állapotairól tudósítanak. Nem csodálható, ha ily körülmények között fölmerült a kérdés: vajon van-e az érzettől valóban elkülönülő érzés? Nem-e az érzés is csak valamilyen *érzet-féleség*? És az se csodálható, ha viszont vannak, akik éppen az *érzést* vallják az egyetlen elsődleges érzéklésfajtának és ha pl. a magyar *Posch* Jenő „kihült, hevüket vesztett, csekély fokú érzelmek“-nek mondja az értelmi folyamatokat is.<sup>2</sup>

2. Az elemi érzéseknek az érzetektől való pontos elkülönítése, valóban, szinte megoldhatatlan nehézségekbe ütközik. Bizonyosnak látszik, hogy legalább is rövid és mintegy az érzés leglényegét kifejező érzés-definíciót ma még nem tudunk adni. Mi is a következőkben az érzéseknek egy kényszerűen igen hosszadalmas elhatárolását adjuk: „*érzéseknek* mindig *dinamikus* erővel bíró és eredetükben a szervezet *általános* (globális) viselkedését az életfentartás érdekében célszerűen szabályozni hivatott olyan *jelzéseket* tekintünk, amelyek az én-nek a szervezet egészét illető egy oly állapotáról tudósítanak bennünket, amely én-állapot közvetlenül és mindig csupán *organikus* vagy *organikus-psychikus* folyamathoz kapcsolódik.“ E meghatározás lényeges jegyei: az érzések *dinamikus* ereje, az én valamely általános állapotáról tudósító és a szerve-

<sup>1</sup> V. ö. *Kornis Gyula*: A lelki élet. III. 1919. (166 l.)

<sup>2</sup> *Posch J.*: Lelki jelenségeink és természetük, II. k. 812 l. — Jelölmező jelenség az is, hogy *Bing R.*: „Az agy- és gerinevelőbetegségek ezek helyének fölismerése“ c. művének magyar fordítói: *Szabó József* professzor és *Stief Sándor* tanársegéd (Szeged, 1925.), néhai *Lechner Károly* tanítványai, következetesen az „*érzés*“ kifejezést használják az érzet helyett és így *hőérzésről*, tapintásérzésről stb. szólnak.



zet általános viselkedését szabályozni hivatott jellege, továbbá az érzéseknek közvetlenül mindig csak *belső folyamatokhoz* való kapcsolódása. Érzet, úgy véljük, egyáltalában nincsen, amelyre e jegyek mindenike — vagy csak többsége is — jellemző lenne.<sup>3</sup>

\*

3. Fenti meghatározásunk az érzéseket világosan és élesen elkülöníti és mintegy önállósítja az érzetekkel szemben. Az önálló érzéseknek, mint sajátos *psychés* tartalmaknak, természetesen külön *életani* korrelátumok kell hogy megfeleljenek. A teoretikusan föltehető legtermészetesebb anatómo-fiziológiai korrelátumok — minthogy külön *érzékszervről* nem is beszélhetünk — lehetnének: külön vezetópályák és külön „központ”, illetve e pályák és e központ sajátos jellegű tevékenysége. Annak a föltevésnek, hogy az érzelmeknek külön vezetópályái volnának, idegéletteni ismereteink ellene mondanak. De lehet-e szó legalább külön érzelmi központról? A kutatók ma már egyre hajlamosabbak e föltevés megengedésére és ez a hajlamoság a magunk irodalmában is megnyilatkozik, *Ranschburgnál*.<sup>4</sup>

4. Azok az elméletek, amelyek az érzelmi életet külön érzelmi központ tevékenységéhez kapcsolják, e központot kétféleképpen lokalizálják: *Wundt* a homlokagyban, *Oppenheimer* a thalamikus régióban. — A *homlokagyi* lokalizáció tekintetében az újabb vizsgálódások igen egyező eredményei alapján<sup>5</sup> ma már nyilvánvalónak látszik, hogy bár a frontális lebeny sérülései erősen befolyásolják az érzelmi életet, ők nem rendítik meg az affektivitás alapjait, de mintegy az affektív élet oly — főképen magasabbrendű — kivirágzásainak zavaraira vezetnek, amelyek kifejlődését sokféle és eredetükben *nem affektív* tényezőknek a primitív affektív életbe való beleszövődése teszi lehetővé.

5. Egészen más ítéletre kényszerülünk a *thalamikus* lokalizáció hipotézisével szemben. A *thalamus opticus* (központi látótelep) — nem tekintve most a látás-érzetek előállása terén betöltött szerepét — a kéreg felé haladó érző pályák kéregalatti főállomása; egy „hatalmas „*kapcsoló állomás*” (*Tournay, Bing*),<sup>6</sup> amelynek sajátos *koordinációs és motorikus* szerepe is van: az *extrapiramidális* rendszerrel kapcsolatban. Főleg *Bechterev* kutatásai óta pedig — ami a mi szempontunkból igen lényeges — a thalamusban (ill. a thalamus- és a *striatumban*) látjuk az *emóciókat és általában az érzelmeket kísérő reflex- és kifejező mozgások és organikus zavarok* tulajdonképeni centrumát. — A mon-

<sup>3</sup> E jegyek a *fájdalom-érzetre* se jellemzőek. Fájdalom-érzékeléseink *érzet-összetevője érzékszervi* (külső) ingereltséghez kapcsolódik, *lokális* jeggyel bír és a fájdalomnak reakciókra ösztönző dinamikus ereje, úgy látszik, főképen a fájdalom-érzethez rendszerint kapcsolódó, erősen kellemetlen *érzésből* ered.

<sup>4</sup> *Ranschburg P.*: Az emberi elme. II. 1923. (A 47. I. két helyén is.)

<sup>5</sup> Főképen *I. Fano* (1895 és 1920), *Poppelreuter* (1917), *Chatelein* (1918), *Pierre Marie és Béhague* (1919), *Bianchi, Browning* (1921), *Pitron* (1923) idevágó műveit. — A magunk újabb irodalmában *Donáth Gyula* tanulmánya: „A homlokagy szerepe a magasabb lelki működésekben” (1923) főképen csak a homlokagnak az *értelmi élet* terén jelentős funkcióit domborítja ki.

<sup>6</sup> *Aug. Tournay: A Traité de psychologie*-ban (1923, I. k.); *Bing*: id. m.

dottakon kívül tekintetbe kell vennünk azt, hogy a thalamus nemcsak a kortex-szel — amelynek *gátló* hatását elszenvetdi — van (afferens és efferens) kapcsolatban, de a kisaggyal is, továbbá az alsóbbrendű mozgás- és reflexszabályozó központokkal (a nyúltaggyal és a gerincaggyal), a sympathikus és parasympathikus rendszerrel, a vegetatív étellel.\* Így valóban az organikus élet egész rendszerével szoros kapcsolatban állónak bizonyul. Ezek szerint tehát kb. megfelel azoknak a követelményeknek, amelyeket *Lehmann* egy érzelmi központtal szemben felállított: a thalamushoz valóban az egész szervezetnek úgyszólván minden pontjáról — közvetlenül vagy közvetve — pályák torkollanak bc. Megfelel e követelményeknek azáltal is, hogy a thalamusnak meg a hozzávezető pályáknak sérülései — amint *Lehmann* kívánta volna — valóban érzéketlenségi állapotokkal és érzelmi zavarokkal járnak.<sup>7</sup>

6. Ezeket az eredményeket figyelembe véve kérdezhető: vajjon az annyira kedvező élettani helyzetű thalamus csak az érzelmekekkel és emóciókkal járó *reflexek*nek, kifejező mozgásoknak és organikus változásoknak — tehát a *külső* jeleknek — rendező központja-e, vagy pedig az érzelmekek és az emóciók igazi *psychikus* jelentősége és dinamikus ereje is tőle ered? *Bechterew* a főképviselője annak az iránynak, amelyik csupán igazi psychikus értékkel *nem* bíró reflex-szabályozó funkciót tulajdonít a thalamusnak.<sup>8</sup> De ma már sokan, így *Dumas* is, úgy ítélnék, hogy fenntartással kell élnünk a thalamikus reakció *bechterewi tudattalan* jellege tekintetében és hogy *Bechterew* túlozta a thalamikus reakció *nem-affektív* jellegét.<sup>9</sup> Ezt az ítéletet indokolják már magára az *emberre* vonatkozóan egyre bővülő idevágó ismereteink, de még határozottabb állásfoglalásra bírhatnak bizonyos állatkísérletek és a fejlődéstan tanulságai. A *thalamus* az *alsóbbrendű gerinceseknél biztosítja a szervezet általános, globális reakciót*, sőt biztosít talán elemi értelmi funkciókat is (*Piéron, Herrick*).<sup>10</sup> Az *állatkísérletek* eredményeit pedig az abnormis gyermekeken és felnőtteken végzett vizsgálatok és az encephalitis epidemica-ra vonatkozó újabb ismeretek is támogatják. E kísérletek egyik csoportját *Dusser de Barenne* kísérletei jellemezhetik, míg a kísérletek egy másik csoportjának fő képviselői *Sherrington*nak kutyákon végzett kísérletei. A mondott kutatóknak valamint *Zeliony, Karplus* és *Kreidl, Sternberg, Goltz, Rothmann, Pagano, Gemelli, De Sommer* és *Heymans* stb. lényegileg egyező kísérleti eredményeinek alapján úgy kell ítélnünk, hogy a „thalamikus“ állapotban — miként *Piéron* vallja — megmarad egy oly tevékenységre való

\* A magunk irodalmában *Ranschburg*nál is találunk némely idevágó megjegyzést (így id. m. I. k. 23. l.).

<sup>7</sup> V. ö. a francia szerzők „syndrome thalamique“-ját (*Dejerine, Roussy, Beaulieu* és *Aymès, Guillaumin, Piéron* stb.) és *Bing* „közvetlen thalamus symptomait“.

<sup>8</sup> *Bechterew*: Sur les mouvements d'expression (1883); Les fonctions des couches optiques (1885); Le rôle de la couche optique... (1887); Les voies de conduction... (francia ford. 1900).

<sup>9</sup> V. ö. *Dumas* a *Traité de psychologie* (1923) I. kötetében: L'expression des émotions (658. l.).

<sup>10</sup> L. H. *Piéron*tól főképen: Le cerveau et la pensée (1923). E szerző tárgyunkkal kapcsolatos egyéb művei: La théorie des émotions... (*Journ. de Psychol.* 1907); De la discrimination spatiale... (*C. R. Soc. Biol.* 1919); Les formes élémentaires de l'émotion (*Journ. de Psych.* 1920); La question des localisations... (*Rev. de Méd.* 1919).

képesség, amely keresi a kellemes benyomásokat és elkerülni igyekszik a fájdalmas benyomásokat.<sup>11</sup> A thalamikus tevékenység többé-kevésbé elég az organizmus globális és koordinált viselkedésének szabályozására. A paleo-enkephalonnak s főképen a thalamusnak birtokában levő állat *tendenciáknak engedelmesskedő* egyenként viselkedik, *valóságos affektív* jellegű tevékenységekre képes.

7. A thalamikus funkciók értelmezésében érdekes fejlődés figyelhető meg: *Bechterev* csupán *pseudo-affektív* szerepet tulajdonított nekik; *Pierre Marie*<sup>12</sup> valódi *affektív* szerepet; *Head*<sup>13</sup> és *Piéron* ezenkívül bizonyos szerepet a testi *szenzibilitás*, sőt utóbbi a bár csak durva *akaratos* mozgások terén is. De talán jogosult, egyfelől, a *tudatosság* jellegét is odakapcsolnunk a thalamikus affektív reakciókhoz. másfelől a thalamikus (ill. általában a paleomentális) funkcióknak valamely csökevényesen megmaradt *általánosabb* psychikus jelentőséget (értelmit és motorikusát) is tulajdoníthatunk. A *fejlődéstan* tanulságain kívül erre készítet *Dusser de Barenne* macskájának az a viselkedése, hogy képes volt lassú *adaptációra*, erre vallanak az enkephalitis epidemica vizsgálatának tanulságai és épp így demenciásoknál és más betegeknél észlelhető némely sajátos mozgásrendellenesség: oly elsődleges — és boncélettanilag talán nem a kortexhez kapcsolandó mozgások, amelyek mintegy *utólag* válnak akaratosakká és értelmileg indokoltakká.<sup>14</sup> Mindenképen azonban jogosultnak látszik legalább az a föltevés, hogy 1. a thalamikus állomáson az összes beérkező ingerületek *affektív színeződést* nyernek vagy nyerhetnek és így jutnak tovább (amennyiben továbbjutnak) a kortikális érző szférához, illetőleg általában a kortexhez<sup>15</sup> és hogy 2. ez az állomás valóban az *affektív reguláció szférájának* tekinthető, amint az említett szorzókon kívül pl. *Buscaino* is vallja.<sup>16</sup> Ez az affektív reakciós centrum más feleletet ad, mint a kortex: a kéreg érzetes, asszociációs, értelmi felelete diszkrimináló, finom, az affektív szabályozást jelentő thalamikus felelet a szervezet egészét illető globális, durva felelet. Ezt a hosszabb-rövidebb ideig eltartó thalamikus feleletet *Piéron* elkülöníti a reflex-felelettől is. a reflex *részleges* (nem globális), *rövid* ideig tartó és igen *határozott mechanizmusú*. A thalamikus és a kortikális tevékenység ily szembeállításra megfelel a *Head* felfogásának is: szenzitív ingerlések a kéreg *nívóján finom, differenciált perceptív* reakciókat, a thalamus *nívóján durra affektív* reakciókat keltenek.

\*

8. Ha a fejlődés irányával ellenkező irányban addig a fokig haladunk visszafelé, ahol a *neomentális* funkciókat még ki nem alakultak-

<sup>11</sup> *H. Piéron: Le cerveau et la pensée. (304—5. l.)*

<sup>12</sup> és <sup>13</sup> *Pierre Marie et Bouttier: Étude clinique sur les modalités des dissociations... (Rev. neur. 1922).* — Lásd *Head* különféle társ-szerzőkkel közösen írt munkáit (1905—1920), főképen a „Croonian Lecture“-t (*Proceedings of the Roy. Soc. 1921.*).

<sup>14</sup> Ez a kérdés, értesülésünk szerint, a *szegedi* egyetemi ideg- és elmeklinika éppen folyamatban levő búvárlatainak egyik érdekes eredményeket sejtető tárgya.

<sup>15</sup> *Piéron* szerint a kortikális *receptív* zóna kikerülésével is vannak — közvetlen — kapcsolatok a kortex-alatti receptív magvak és a kortikális *asszociatív* szféra között.

<sup>16</sup> *Buscaino: I centri encefalici dei riflessi emotivi. (Riv. di Psicol., 1920.)*

nak képzelhetjük, nyilván a *paleomentális* funkciókban kell keresnünk mind az *érzés*-, mind az *érzet-érzékelések* csiráját. És akkor további elgondolások lehetőségek: talán eredetileg valóban nem is volt külön érzet és érzés, de csak az „én” *valamely homályos maga-érzése, egy általános reakciókat kiváltó érzésféleség*. De gyorsan elkövetkezett a pontos diszkrimináció szüksége. Kettévált két szféra: az általános (globális) jelleget megőrző *affektív szféra* és a finoman diszkriminációs rendszerre hatalmasan kifejlődő *intellektuális szféra*. A primitívebb globális, affektív reakció a paleomentális réteg jellemző reakciója maradt, az érzetes-értemi reakciók viszont a neonekephalon jellemző reakcióiként fejlődtek ki.<sup>17</sup> Am a szervezetnek és az „én”-nek mintegy legmélyebb csirái a legrégebbi rétegekben vannak<sup>18</sup> és a neomentális diszkriminációs, lokalizáló, értelmi és akaratí tevékenységek gyökere a primitívebb, paleomentális, ösztönöknek és tendenciáknak közvetlenebbül engedelmeskedő „affektív” tevékenységek. És ezek az elgondolások élettanilag érthetővé teszik az érzelmi reakciók *globális, az egész ént* *illető jellegét*; az érzelmeknek az „én”, az egyéniség legmélyével: az egyéni (és faji) *ösztönökkel* és legprimitívebb *tendenciákkal* *való szorosabb kapcsolatait*: de jobban megértetik az érzelmiségnek az értelmi-akaratí élethez való viszonyait is: elsősorban azt a tényt, hogy egész psychikus életünk tulajdonképeni *csirája és dinamikai alapja* az ösztönök-determinálta tendenciák és a hozzájuk szorosabban kapcsolódó primitívebb érzelmi szféra, azt a tényt, hogy az értelem tulajdonképen csak *eszköz* azoknak a céloknak az elérésére, amelyeket az egyén mély primitív tendenciái és e mély és primitívebb affektív szféra tűznek elébe. Ez a felfogás különben ma már mindjobban általánosul:<sup>19</sup> jó, ha világosan tudatosítjuk elménkben, hogy mi is az igazi értéke és főképen, hogy *honnan ered* az értéke? És ezek a belátások elvezethetnek arra is, hogy lelki életünk e kettősségét és mintegy sajátságos dinamikai elosztódását: az érzelmi globálitást és dinamizmust és az értelmi-akaratí diszkriminációt és hidegséget — az egyéni és közösségi élet minden megnyilatkozásában leleplezhessük.

9. Am e végső reflexiók messzire elvittek az érzelmi élet alapjainak anatómiai és fiziológiai korrelátumaitól. Térjünk ezekhez vissza és első tételinkként mondjuk ki: 1. Az érzelmi élet alapjait, mai ismereteink alapján egy külön *érzelmi központ* tevékenységében kell keresnünk. 2. Szükségszerű kapcsolat van e központnak a paleonekephalonban való székelése és az érzelmi életnek az „én” legmélyével, a primitív ösztönökkel és *tendenciákkal* *való szoros kapcsolódása*, valamint az érzelmi reakciók *globális jellege* és *dinamikai ereje* között. 3. Magát e központot egy *kortex-alatti tömegben*, elsősorban — de bizonyára nem kizárólag — a *thalamusban* kell lokalizálnunk, mint olyan szervben, amelyet *a) kivételes boncélettani helyzete* erre a szerepre egyenesen kijelölni látszik, amelyiknek *b) sérülései* súlyos affektív (de egyben

<sup>17</sup> E fentebbiekben nem vetünk számot a *motorikus* funkciókkal, amelyek bonyolultabban rendeződnek. Am e téren is: a *paleokinetikus* (ill. *paleostatikus*)-rendszer világosan elkülönül a *neokinetikus* (ill. *neostatikus*)-rendszertől, mert míg az előbbi *automatikus* és *asszociált* mozgásokat, az utóbbi *synergikus izolált* és *akaratós* mozgásokat determinál. (V. ö. A. Tournay: a *Traité*-ben. I. 176—177. l.)

<sup>18</sup> V. ö. *Piéron* is: „la sphère affective où se coordonne l'unité biologique de l'organisme”. (Id. m. 316. l.)

<sup>19</sup> Legfőképen talán Franciaországban (pl. *Paulhan, Dumas*), de az olasz *Rignanón*ál is.

szenzórikus és motorikus) zavarokra vezetnek és amelyeknek c) működése kétségtelenül kiváltja *ugyanazokat* a külsőleg ellenőrizhető reakciókat, amelyeket emóciós reakciókként egyáltalában ismerünk. Hogy a további kutatások még igen sok jelentős kérdésben kell hogy világosságot teremtsenek, főleg is hangsúlyoznunk. De már aktuális ismereteink is, úgy véljük, elegendő alapot adnak arra, hogy a fentiekben jelzett fiziológiai korrelációra, illetve alapvetésre támaszkodva az érzelmi élet kibontakozását lélektanilag is értelmezni megkísérelhessük.

\*

10. A *kellemes*, illetve *kellemetlen* érzelmi színezetet, mint az érzelmi élet legelső világos megnyilatkozásait, semmi *még elsőbb* érzelmi vagy másfajta *psychikus* elemekre (lelki tevékenységekre vagy tudattartalmakra) visszavezetni nem tudjuk: ők *psychikusan* determinálják egész érzelmi életünket, ám ők magok elemi, önálló, elsődleges, semmi más *psychikaira* vissza nem vezethető tényezők. Éppen ezért sokféle *kellemes* vagy *kellemetlen* érzéseinket kielégítően osztályozni és egymás között elhatárolni nem tudjuk<sup>20</sup> és egyelőre úgy látszik, hogy csak arra a durva kettősségre kell szorítkoznunk, amelyet érzéseinknek éppen pozitív-kellemes vagy negatív-kellemetlen színe jelent. Ez a felosztás oly durva és érzelmi életünk szinte kimeríthetetlennek látszó gazdagságának, változatosságának, sokszínűségének annyira meg nem felelő, hogy önként felkínálkozott a kérdés: vajon a *kellemes* és a *kellemetlen* önmagukban elégségesek-e arra, hogy a mi nagy gazdagságú érzelmi életünk rajtok felépülhessen? Ez a kétség — sőt: az *elégtelenség* bizonyossága — érteti meg, nem kis mértékben, azokat a törekvéseket, hogy a *kellemes* és *kellemetlen* mellett az érzelmi élet egyéb alapjait is fölfedhessük és hogy így mintegy több „dimenziós” érzelmi elméleteket konstatálhassunk, mint ahogy pl. *Wundt* tette. De a kutatók nagyrésze továbbra is ragaszkodott vagy pedig visszatért az *egy* dimenziós elmélet-hez.<sup>21</sup> Ha számot vetünk azzal, hogy fájdalom-érzékléseinkben tulajdonképpen fájdalom-érzet és kellemetlen érzések rendszerint egybeolvadó kapcsolatáról van szó s hogy fáradtság, üresség, stb. érzékléseink is bizonyára különböző szervi érzeteknek és hozzájuk kapcsolódó érzéseknek ugyanyilyen egybeolvadására vezethetők vissza, úgy véljük, nem elfogadhatatlan az az állásfoglalás, mely az érzések sokféleségében tulajdonképpen *különböző* érze-

<sup>20</sup> V. ö. Kornis: id. m. (III. 250—251. l.)

<sup>21</sup> *Wundt* ellenében — a fiziológiai érveken kívül — főleg a következő érveket szokás felvonultatni: 1. A feszültség- stb. érzeteket sokkal *organikusabbnak* érezzük, semmint a *kellemes*, illetőleg *kellemetlen* érzéseket. 2. A feszültség- stb. érzeteknek nincs meg az az *ösztönző*, *motorikus* és *gondolkodásbeli reakciókat* kiváltó erejük, mint az érzelmeknek (*Ebbinghaus*, *Barat*, *Dumas*).

teknek: kellemes és kellemetlen érzésekkel való sokféle veggyűlését látja. Ezen az alapon a wundti feszültség, izgalom, oldódás, megnyugvás is könnyen értelmezhetővé és a fáradtság vagy pihentség, az ügyesség stb. állapotaihoz hasonló módon értelmezendő lelki tartalomná válik.<sup>22</sup>

11. Kellemes és kellemetlen érzéseink megjelenhetnek 1. *önállóan* — ami azt jelenti, hogy nem valamely más pszichikus élményhez kapcsolódottan (pl. érzet, képzet, akarati elhatározások kíséretékepen). Ilyenkor az érzések *érzettárggyakká nem vált* élettani folyamatokhoz, mintegy csak az egész szervezet organikus állapotaihoz (pl. szervi izgalmak, vérkeringési állapotok, stb.) vagy egyes tendenciák szabad vagy gátolt, erősebb vagy gyöngébb stb. tevékenységéhez kapcsolhatók. De az érzések a legközönségesebben, 2. *kíséretképen* jelennek meg, kapcsolódva érzetekhez (szervi érzetekhez is), emlékekhez, stb. *Megjelenési formájuk* tehát *kettős*: önállóak, vagy kísérrők, *eredetük* pedig *hármás*: tudósítanak vagy a szervezet egészének *organikus állapotairól* vagy egyes *tendenciák* feszültségi vagy gátoltsági viszonyairól vagy pedig már *pszichikus* tartalmak sajátos (éppen érzelmi) jelentőségéről. És ez a hármás eredet, amint látni fogjuk, sajátos következményeket determinál.

12. Szólottunk már arról, hogy az érzelmek — amint ezt már Kant is kiemelte (és nálunk Kornis és Ranschburg is hangsúlyozza) — mindig dinamikus erőt képviselnek. Ezt az erőt az érzelem onnan nyeri, hogy vagy az „én“ egészének vagy legalább az én egyes ösztöneinek és tendenciáinak áll mintegy szolgálatában: az én-t és egyes tendenciáit *eredetileg* a reánézve hasznos (kellemes) keresésének és a káros (kellemetlen) elkerülésének irányában szolgálja. Kellemes és kellemetlen érzéseink mindegyike tehát az „én“ tendenciáitól nyeri dinamikus erejét. Ez által az erő által pedig a szervezetben *mozgásokat* vált ki, a szervezetet sokféle reakcióra (heves ingereltség esetén „emóciós“ reakciókra) ösztönzi.

A fennebbiekben kidomborodik az érzelmek kettős biológiai szerepe is: ők bizonyos belső állapotokról tudósító *jelzések*, mintegy bensőnk „hőmérői“, és egyúttal organikus-pszichikus reakciókra való *ösztönzések*.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> V. ö. Kornisnál is: id. m. (III. 182. l.)

<sup>23</sup> Az érzések élettani értelmezésében nem akarunk mélyebbre hatolni. Mégis talán jogosult arra gondolni, hogy az érzéseket valamely energetikai *egyensúlybeli* változáshoz kell kapcsolnunk. A legelső kellemes vagy kellemetlen érzéseket egy föltehetően *közönyt*, érzésnélküliséget jelentő egyensúlyi helyzet bomlására vezethetjük vissza. Igaz, hogy ezzel a föltevessel beleütközünk az ú. n. „dinamiás“ elméletek összes szirtjeibe és főleg abba a nehézségbe is, hogy ezen az alapon is sikerüljön az érzéseket az érzetektől elválasztanunk, mégis ez a hipo-

13. Hogyan bontakozik ki ezekből a fentiekben jellemzett biopsychikus esírákból az érzelmi élet? Az érzés dinamikus ereje, láttuk már, a szervezetet sokféle reakcióra ösztönzi. Ha ez a reakció — vagy az érzést tápláló tendencia heves ingereltségénél vagy bármi más oknál fogva — oly gyors, erős, váratlan, hogy a szervezet egyensúlyi helyzetében hirtelen zavart: előbb rendszerint gátlásokat, majd összefüggéstelenségeket, végül egy sajátos „hangulattal” jellegzetes újabb adaptációt eredményez: előttünk áll az érzelmi élet egy sajátos jelensége: az emóció vagy ontosabban — élve a legvilágosabban a *Traité*-ben talált-kettéválasztással:<sup>24</sup> a gátlásos és zavaros emóciós sokk és az

tézis jelentős heurisztikus értékkel bír: gondolhatnánk ugyanis 1. általános egyensúlyváltozásra, ami érzelmi világunknak mindenkor többé-kevésbé egységes „hangulati” alapját, mondjuk: *affektív alaptónusát* határozná meg és 2. kisebb jelentőségű, sokféle, apró hullámzásokra, mintegy lokálisabb egyensúlyi változásokra, amelyek kapcsolódhatnak a) egyes lelki tartalmakhoz, b) „tisztán” organikus folyamatokhoz. Az előbbi mélyebb, általánosabb, egységessé alakult egyensúlyi helyzetnek, az utóbbiak kisebbkörű és *aktuális* energetikai egyensúlyváltozásoknak kifejezői. Így mintegy két (vagy több) síkon folyik le érzelmi életünk és e rétegek egymáshoz való viszonya igen különböző lehet: amint erre az abnormis lelkiállapotok szépen reávilágítanak. Természetes, hogy a felszín játékainak gyors váltakozását a mélyebb rétegek lassú módosulásai követik. (Az elmekörtanban jelentős egy másik rétegződés is — amelyik azonban a fentivel kapcsolatba hozható —: két különböző filogenetikai (vagy ontogenetikai) fejlődésréteg különválasztása (pl. a *hisztéria* értelmezésében. V. ö. *Szabó-Nyíró*: *Elmekörtan*, Szeged, 11. k., 1926, 339—340. l.). — A divatos *biotónus*-értelmezéseket nem tudjuk elfogadni. A „biotónus”-elv talán nem is egyéb, mint egy igen durva hasonlat. Hogy ki nem elégitő, jól érzi *Ranschburg* is. És valóban nem képzelhetjük el, hogy hogyan értelmezhető ezen az alapon pl. az *asszociációs* folyamatok hatásaként előálló emóció általában, hogy hogyan függ az *értelem*től az emóció minősége. De meg bizonyos ingerek rendszerint *ugyanolyan*fajta érzéseket keltenek: ezt az egyezést se fejtí meg ez a föltevés. A biotónus ezer oknál fogva változhatik s hogy többé-kevésbé következetes érzéseink *éppen e biotónusos változásoknak* és csak ezeknek feleljenek meg: valóban nehéz elképzelni. És hol is képzelendő el pontosan ez az érzést determináló biotónusváltozás? Bizonyos központokban? Akkor mi ez egyszerre működő központok működésének egymáshoz való viszonya? És még előbb: van-e igazán pl. „*memés*” központ? A kérdések és az ellenérvek valóságos áradata állítható e föltevés ellenébe. — Utalni kívánunk arra, hogy a fentebb értelmezett „*affektív tónus*” egészen más jelentésű és psychikus értékű, semmint a „*hangulat*”. Az elsón organikus folyamatokra előálló közvetlen, elsődleges reakciós állapotot értünk, míg a második a *már a tudatban szerepelt* affektív tartalmak, *érzelme*k sum-mázódásaként, egybeolvadó emlékeként is kialakult általános, — de *felszínesebb* — *másodlagos* affektív állapot. (Az affektív tónust és a hangulatot bizonyos esetekben egymástól világosan elkülönülőnek is valljuk, bár a kettő, érthetően, rendszerint egybefolyik.)

<sup>24</sup> V. ö. *Barat* tanulmányát a *Traité*-ben (I. 360. l.) és *Dumas* fejezetét: *L'expression des émotions* (I. köt.).

új adaptálódást jelentő *emóció-érzés*, magyarul: a *felindulás* és az *indulat*. Nincs férünk arra, hogy az emóciók értelmezésével részletezőbben foglalkozzunk — bár az emóciók lélektanában (amelyik sokáig szinte egyedül jelentette az érzelmi élet lélektanát) még igen sok kérdés tisztázandó,<sup>25</sup> ezért csupán azt a kérdést próbáljuk megvilágítani, hogy a különféle eredésű (l. II. §.) elemi érzések hogyan vezethetnek emócióra. Heves felindulásokra és erős izgalmi állapotokra *bármely* eredésű érzésünk elvezethet, de nem minden érzésünk ugyanazon az úton vezet el reá. 1. Az én *általános*, fiziológiai folyamatok által determinált egyensúlybeli változásait kifejező érzések *közvetlenül* erősödhetnek emóciókká, ha az ingerlés igen heves. 2. Ugyanígy az egyes *fen-*

<sup>25</sup> Eppen csak fölemlítjük, hogy a kifejező mozgások értelmezésére a *Spencer*, *Darwin*, *Wundt* és tanítványaik által alkalmazott lélektani elvek bizonyos esetekben, igen egyszerű fiziológiai kísérletek által, nyilvánvaló cáfolatot nyertek s velük szemben a fiziológiai értelmezések helyesebbeknek bizonyultak (V. ö. *Dumas*: id. m.); hogy ma már eléggé világosan elkülöníthető három mimikai, illetőleg *reflex-centrum* tevékenysége: a kortikáli-é, a thalamikusé és a nyúltagyié, hogy az emóciók izgalmak szabálytalan tovaterjedését tetszetősen értelmezheti *Lapicque* „*chronaxiás*” elmélete; hogy az emóciók periférikus illetőleg centrális eredetének sokat vitatott problémája immár — főleg a *Sherington*-féle és más hasonló állatkísérletek tanulságai alapján — megoldottnak látszik legalább annyiban, hogy lehetnek *mind periférikus*, *mind centrális* eredetű emóciók; hogy a különböző fajtájú emóciókkal járó *organikus változások* egymáshoz való viszonyának khaoszában is fény kezd derengeni s hogy az a két probléma, amely évtizedekig egymaga jelentette szinte az egész érzelmi élet problémáját: az *érzet-érzés-organikus változások* egymáshoz való (főképen kronológikus) viszonyának kérdése és a *rasomotorikus* változások szerepe ma már elvesztette régebbi s nagy jelentőségét: mert érzet, érzés, organikus változások *kölcsönösen* fölidézhetik egymást s közöttük egyik se *egyetlen* *szükségszerű kiváltó oka* a másik kettőnek és mert a vasomotorikus változások csak *egyik* jelentős faja az organikus változásoknak, amelyikre azonban az összes többi változások vissza nem vezethetők. — Végül szabad legyen a magunk részéről utalnunk arra, hogy a *figyelemnek* az emóciók első zavaraiiban, úgy látszik, más, sőt ellentétes szerepet kell tulajdonítanunk, mint azt, amelyet némely kutató (így *Dumas* és *Ranschburg* is) tulajdonít neki. A pszichikus élményre előálló és gátoltságokat determináló hirtelen felindulásban nem a figyelem *hanyagatlanságának* kísérő, másodlagos jelenségét kell látnunk, de inkább talán a *gátoltság szekunder* jelensége látszhatik levezethetőnek az „én” figyelemének az emóciót fölkeltő élményre való legteljesebb *odairányulásából*. E felfogásunk, amelyet többféle lélektani észlelettel támogathatunk, valamelyes fiziológiai igazolást talál *Bickeln*nek és *Ziehen*nek a figyelem és a vérkeringési viszonyára vonatkozó vizsgálati eredményeiben. Ebben az értelmezésben egyébként az a különös ellentét is fölöldődik, mely szerint — amint pl. *Ranschburg* véli — a figyelem, bár előszeretettel irányul az érzelmmel telt képzetek felé, mégis az érzelem növekedésével *hanyaglik*. (Id. m. II. 15—17. l.) A megoldást abban látjuk, hogy éppen a *figyelem* igen *erős* fokával *gátló* hatás kapcsolódhatik.



denciák érvényesülés-zavarai vagy hirtelen felszabadulásai közvetlenül válhatnak ki emóciókat. 3. Nem erősödhetnek azonban közvetlenül emóciókká általában a *psychikus tartalmakhoz* kapcsolódó érzések. Egy-egy psychikus élmény közvetlenül csak valamely enyhébb fokú kellemes vagy kellemetlen érzést, „érzelmi velejárót“ szokott kiváltani. Hogy ezek az érzések emóciókra vezessenek, ehhez általában *kettős közvetítés* szükséges: szükséges t. i. oly *asszociációk* felidéződése, amelyek alkalmasak erős *tendenciák* (ill. az egész „én“) heves ingerületbe ejtésére. Ehhez a folyamathoz könnyű megtalálnunk az *élettani* megalapozást is: az affektív reakciók centruma, a thalamus, mindaddig alá van vetve az agykérgi központok gátló hatásának, míg vagy az asszociációs folyamatok hatására<sup>26</sup> vagy tisztán fiziológiai (esetleg hormonális vagy általában chemiai) hatásra az érvényesülésre törekvő tendenciák ereje át nem tudja törni a kérgi gátló hatás erejét. Már a mindennapi tapasztalás mutatja, hogy *önmagától* egyetlen szemléletünknek sincs akkora ereje, hogy heves izgalmakat kelthessen fel. És ez az értelmezésünk alkalmas az asszociatív szférától megfosztott, — de *ép thalamusszal* rendelkező — „decerebrált“ macska viselkedésének megértésére is: ez az állat adaptálni csak lassan tud (talán a paleomentális rétegben csökevényesen megmaradottnak tételezhető értelmi funkciók segítségével), védekezik, de csak ha közvetlenül, fizikailag bántják és nem védekezik a veszély pusztá szemléletére.

14. Minthogy a fentiek szerint a psychikus tartalmakhoz kapcsolódó érzés közvetlenül nem erősödhetik emócióvá, a közvetlenül kiváltódó emócióknak csak két csoportja marad: az „én“ *általános* ingereltségéhez és az *egyes tendenciák* ingereltségéhez kapcsolódó emócióké. És így természetes értelmezéshez jut az emócióknak az a tapasztalás által is lelepleződő kettőssége, amelyre a francia *Traité de psychologie* a kellő világossággal mutat rá,<sup>27</sup> ám a nélkül, hogy e kettősség mélyebb gyökereit keresni megkísérленé. Vannak *általános* emóciók (öröm vagy szomorúság) és vannak *különös*, tehát inkább csak egy-egy domináló tendenciához kapcsolódó emóciók (pl. félelem, harag).

15. Eddig az érzéseknek erős organikus változásokkal

<sup>26</sup> Hogy *képzetek* mely fiziológiai úton befolyásolhatják az érzelmi életet és az organikus folyamatokat, e kellően még föl nem derített kérdésben érdekes feleletet kapunk Dumasnál. (L'expression des émotions. A *Traité*-ben, I. k.)

<sup>27</sup> V. ö.: A *Traité*-ben Barat (-Dumas) tanulmányát (I. 465—468. és 478—479. l.). De már Paulhan egy régebbi tanulmányában is eléggé világos e megkülönböztetés: Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition (1887).

és motorikus izgalmakkal járó emóciókká erősödéséről volt szó. De vajjon az érzelmi élet kibontakozása nem leplezi-e le előttünk kellemes vagy kellemetlen érzéseinknek egy másik, *nem emóciós* irányban való továbbfejlődését is? Oly érzéseink számára, amelyek az „én” fiziológikusan determinált állapotát fejezik ki, nincsen más fejlődés-lehetőség, mint az emócióvá való erősödés. Ám az egyes tendenciák tevékenységéhez, valamint a pszichikus tartalmakhoz kapcsolódó érzéseink előtt egy másik fejlődés-lehetősége is nyílik, és pedig a *szenvedélyek* irányában való továbbfejlődés.

Hogyan állanak elő a szenvedélyek? Érzéseink, bárhonnan eredjenek is, dinamikus erejüket, mint tudjuk, azoktól a tendenciáktól nyerik, amelyekhez kapcsolódnak. Az elemi („fizikai”) *szükségérzésben* vagy a „fizikai” *undorodásban* — csakúgy, mint magában a kellemes vagy kellemetlen érzelmi színben — már a tendenciákhoz való érzéskapcsolódás példáit látjuk. Ugyanehhez a kettős tendencia tevékenységi irányhoz kapcsolódnak a *hajlam* és az *ellenszenv*, amelyek nem is egyebek, mint a pszichikus jelentőségükben definiált pozitív, ill. negatív irányú tendencia-tevékenységek. Mind a hajlamhoz, mind az ellenszenvhez kapcsolódhatik pozitív, ill. negatív érzelmi szín, kellemes, ill. kellemetlen érzés, a szerint — elsődlegesen — hogy a hajlam érvényesüléshez jut-e, vagy pedig érvényesülésében gátoltatik, illetve, hogy az elhárítási törekvés sikeres-e, vagy pedig sikertelen és — másodlagosan — sokféle asszociációtól determináltan. Mondhatnók azt is, hogy érzelmi életünknek igazában kettős alapja van: a *hajlam* (illetve ellenszenv), mint a tendenciák pszichikus értéke és maga a *kellemes* vagy kellemetlen érzelmi szín, mely a hajlamhoz (illetve ellenszenvhez) is kapcsolódik.// Hogyan fejlődik tovább a hajlam? A fejlődés első magasabb foka a *vágy*. Előállásának feltétele egy régebbi hajlam-kielégülés tudatossá válása, a róla való emlék megőrzése, a rávonatkozó előbbi tapasztalatokon való okulás. Míg a hajlam csak egy bizonytalan (és, talán, „önmagában” kellemes színű) törekvés, a vágy már *határozott tárgyhoz*, mint célhoz való erőteljes érzelmi kapcsolódás, amely már *rendezettebb mozgásokat* is determinál, benne tehát mintegy célkitűző és eszközmeghatározó többlet van. A vágy konkretizálódott, céltudatos, megerősödött hajlam, amelyben asszociatív, értelmi, akarati tényezők kapcsolódtak az eredetileg határozatlanabb, tapogatózóbb, zavaros és jórészt felesleges mozgásokat kiváltó hajlamhoz. Végül: míg a hajlam általában csak *gyenge* érzelmi visszhangot vált ki, a vágy (a vágyódás) immár hatalmas érzelmi erőre tehet szert — tehát benne *dinamikus* többlet is nyilvánul — és mintegy ő hevít minden magasabbrendű érzelmi állapotot. Általa érzelmi érdekköreinkbe hatalmasan

belekapcsolódott az emlékező, • asszociáló, következtető, előre látó, tervező, irányító, kombináló értelmi munka és így az érvényesülésre törekvő tendenciák számára az eszközök és érvényesülési lehetőségek gazdag tára válik a legeredményesebben felhasználhatóvá. A vágy most már önmagától fejlődik tovább: a benne ható és erő kifejtési lehetőségeiben megsokszorozódott tendencia mind nagyobb kiterjedésben keríti hatalmába az „én” egész lelkivilágát: célt tűz az akarat elé, irányítja a képzetfelujdulásokat és a gondolkodást s maga is okul az „én” tapasztalásain. Lelki életünk mind nagyobb és nagyobb részével szövődik össze, a maga szolgálatába készíti kisebb erejű egyéb vágyainkat is, áthatja szociális éntünket és ő maga is a szükséghez képest alakul („intellektuálizálódik”, „spirituálizálódik”, „szocializálódik”).<sup>28</sup> Az így megerősödött vágy rendszerint megelégszik azzal, hogy szociális, etikai, értelmi, stb. követelményekkel józanul leszámolva, okos alkalmazkodással kísértse meg céljai elérését: ekkor szólunk — szűkebb értelemben — *érzelemről*, „*érzületről*”.<sup>29</sup> Am az is lehetséges, hogy a vágy nem elégszik meg ezzel az alkalmazkodó megalkuvással, de *dominálo*an, zsarnokian — az erkölcsi és szociális követelményekről és akár a törvények és a józan ész követelményeiről is megfedkezve — az egyén egész gondolkodását, akaratát, minden cselekvését a maga szolgálatába kényszeríti: és ekkor *szenvedélyről* beszélünk. Az érzelemből hiányzik e túlzó erőszakosság, ő megelégszik azzal, ha a nyers vágyat valamely átalakult, alkalmazkodott, esetleg nemesült, szublimálódott formában tudja érvényesülésre juttatni. A domináló tendenciánál mintegy erősebbek benne az alkalmazkodást ajánló tendenciák. Am a szenvedélyben a vágy nem tűr megalkuvást: a szenvedély *tárgya* túlértékelt eszmévé válik; a szenvedélyes *akarat*: *egy*, a szenvedély kielégülése és oly erős, hogy ellenmondást nem tűr. A szenvedélyes *gondolkodás* egyoldalú, de igen éles, logikus, következetes: éppen mert hatalmas erejű effektív hajtóerő fűti; nem az igazságot keresi, de azt mintegy eleve *birja* (*Traité*) vagy pedig — tegyük hozzá — mit se törődik az igazsággal.

<sup>28</sup> V. ö. Paulhan: Les transformations sociales des sentiments, 1920. — Dumas: id. m. II. 228—230. l. — A szenvedély kifejlődésére vonatkozólag v. ö. Dugas és Dumas tanulmányait a *Traité*-ben (I. k. Les états affectifs, ill. II. k. Les sentiments complexes).

<sup>29</sup> Mi a szeretet vagy gyűlölet „érzületét” (*Kornis*) nem választjuk külön a „szellemi” érzelmektől; e kétféle érzelmfajban nem az érzelmi állapotok maguk lényeg szerint más-más jellegűek, de bennük a vágy más-másfajta *tárgyakra* irányul (érzéki, ill. „szellemi” tárgyra), s az „érzületben” a fiziológiai *szükséglet* érzése hangsúlyozottabb, semmint a fiziológikus alapjaitól jobban elszakadt „szellemi érzelemben”.

16. Az érzelmi fejlődésnek ez az útja egészen másfajta, mint az, amely a kellemes vagy kellemetlen érzéstől az emócióig vezetett. Ez az utóbbi igazában nem is szerves, valódi fejlődés, de az érzésnek mintegy esetleges, gyors és mulékony megerősödése, a legtöbbször hirtelen átesapás valamely relative nyugalmi állapotból egy izgalmi állapotba. Kiindulási pontja kellemes vagy kellemetlen érzéseinknek mintegy *állapot-arculata* (vagy *érzés-arculata*). Ám a hajlamból a szenvedélyig alakuló fejlődés igazi, szerves fejlődés, mely egy *törekvés*-sor különböző tagjait vonultatja föl előttünk, mint ahogy kiinduló pontja is: érzelmeknek *törekvés*- (tendencia-) *arculata*.<sup>30</sup> Az emóciók kifejlődésének feltételeiről már szólottunk, de mi teszi lehetővé a szenvedély irányában való fejlődést, azt, hogy a hajlamban, vágyban, érzelemben, szenvedélyben kifejezésre jutó tendenciák az asszociációs értelmi-akaratú tevékenység-szférát állandó, következetes, egyre hatalmasabbá növekvő erővel kényszeríthetik a saját szolgálatukba? Ennek a lelki fejlődésnek *élettani korrelátuma* ismét igen egyszerű: a kortikális érző, asszociációs, motorikus centrumoknak a thalamikus régióból kiinduló egyre erőteljesebb befolyásolása. Már az emóciók előállításánál is láttuk, hogy az asszociációs értelmi szféra tevékenysége erősíti az érzést (főképen azért, hogy az „én” legmélyebb tendenciáit ingerlésbe hozhatja). Az emócióvá erősödés azonban csak mintegy *átmenetileg* kívánja meg a kortikális pályák ily közreműködését (és ezt is csak a *psychikus tartalmakhoz* kapcsolódó érzések esetében). Az értelmi szférának ez a rövid ideig tartó, mintegy közvetítő tevékenysége pedig nem vezethet arra, hogy az emóció az egyén *magasabbrendű psychikus tevékenységeit állandóan és lényegesen befolyásolja*, hogy az egész lelki életet, az egyént magát átalakíthassa, megváltoztathassa: az egyén (a maga egész értelmiségével és akaratiságával is) csak éppen magának a hirtelen fellobbant és gyorsan lefolyó *emóciónak* közvetlen ereje által és csak az emóció befolyásának tartamára változik meg. Ám a szenvedély esetében, ahol — éppen fordítva — a *tendencia ingerli a gondolkodást*, a kortikálisan determinált értelmi-akaratú funkciók magok lesz az a tényező, amelyik — bár a szenvedély szolgálatában és a szenvedély erejétől fűtve — állandóan és egyre nagyobb erővel hat és az egyént lassanként *átalakítja*. A szenvedélyben, mondhatnók, nem maga az erősen ingerelt *tendencia* tobzódik és veti a szervezetet a psychikus és organikus zavarok khaoszába, de a tendencia az

<sup>30</sup> A vágy hevítő, „pozitív” tisztét kidomborítja Kornis is (id. m. III. 228—229. l.). Ő egyúttal világosan elválasztja az elemi érzésektől a szeretet vagy gyűlölet „*érzületét*” (225. l.) és külön választja az érzést és a *vágyat* is (323. s. köv. l.).

értelmet és akaratot fűti: rendezett, következetes, egyre eredményesebb alakító munkára kényszeríti.<sup>31</sup>

17. Az érzelmi fejlődés így lelepleződik kettőssége, amint utolsó mondataink már feltűntetik, a kétféle fejlődéssor végső tagjaiban: az *emóció*ban és a *szenvedély*ben is, természetesen megnyilvánul. Bár a kutatók nagyrésze mindmáig alig választja el egymástól az emóciókat és szenvedélyeket — már *Kant* reámutatott az emóció és a szenvedély némely *ellentétes* vonására.<sup>32</sup> Bár a szenvedély, könnyen érthetően, mintegy kedvező alapot ad az emóciós kitörésekre, a két érzelmi állapot élesen elkülönül egymástól. Igen röviden: az *emóció* elsődleges, primitív, nyers, akut, hirtelen előálló és szinte nyomtalanul eltűnő, egyszerű és *egy* alakú, ösztönös, centrifugális jellegű, abulia reakció — míg a *szenvedély* másodlagos, krónikus, komplex, sok formájú, centripetális reakció, amelyben éles gondolkodás, finom számítás, határozott akarat, egyre jobban kikristályosodó rendszer szolgálja a tendenciát. Csatoljuk e vonásokhoz még a következőket is: az emóció mozgásszétszóródás és mozgás- (és általában: energia-) pazarlás, a szenvedély mozgáskoncentráció, mozgás- és energiabeosztás és rendezés. A szenvedély e rendjével, érzelmi világosságával és személység-átalakító jellegével szemben az emóció vak és zavarokat determináló, de az „én” változására el nem vezető izgalom. E vonások pusztán szembeállítására feltűnteti, hogy az emóció és a szenvedély lélektanának mind e főlemelt ellentétességei hiánytalanul értelmezhetők a vázolt kétféle érzelmi fejlődés törvényszerűségei által, legfőképpen pedig azáltal a tény által, hogy az emóció *hirtelen* előálló, gyorsan múló, közvetlenül *érzelmi* (és motorikus) izgalom, míg a szenvedély *lassan* kifejlődik az *értelmiség* által ható törekvés, mely ezer szállal gyökerezett bele az „én” egész psychikus életébe.

18. *Kant* megfigyelte azonban azt is, hogy azokban az emberekben, akikben sok az emóció, kevés a szenvedély. Szinte csodálatos, hogy ezt a megfigyelést a psychologia mindmáig nem mélyítette ki. A fentebb elmondottak alapján az *emóciókra hajlamos* embereknek és a *szenvedélyes* embereknek tipikus különbözőségei szükségszerű következményeikül bizonyulnak az emóció és a szenvedély különböző fejlődésútjának és különböző psychikus jellegének. E fentebbi értelmezéseink után pedig, mintegy teoretikus alapon, e kétféle típusnak körülbelül a következő elkülönülését várhatnók: Az „*emóciós*” ember az „*érzelem* em-

<sup>31</sup> Az érzelmisség és az *akaratosság* közelebbi kapcsolatára (és az *akarat* értelmezésére), természetesen, nem terjeszkedhetünk ki.

<sup>32</sup> V. ö. *Kornis*: „A szenvedély habitualis indulat” (id. m. III. 208.). Ugyanő idézi *Kant*ot is. — Az emóció és a szenvedély legszebb szembeállítását *Dugasz*nál találjuk (*Traité*, I., 480. s. köv. l.).

bere“, nem számító, ravasz, egy akaratú és önmagán való uralkodásra szokott, de közvetlen, őszinte ember; rabja ugyan pillanatnyi felindulásoknak — és ilyenkor gyakran mintha más emberré válnék —, de általában inkább józanul cselekvő, praktikus, realista egyén. Egész én-jét igazában föl nem olvastja semmi eszményben és emóciói alig befolyásolják a valósággal szemben való állásfoglalását vagy embertársai iránt táplált igazi érzését: általában alkalmazkodó, a közösségbe és a társadalmi életbe beolvadó ember. A *szenvedélyes ember* viszont — akinek a képét a mindennapi tapasztalatból is könnyű megrajzolni — felolvad a szenvedélyében, mondhatnók: nem is tud miatta önmaga lenni; nem az érzelem embere, aki könnyen engedne pillanatnyi impulzusoknak is, de inkább számító, kombináló, esetleg ravasz „értelem embere“, erőszakos, de szenvedélye érdekében önmagán uralkodni is tudó egyén, mondhatnók valóban: krónikus beteg, akinek csak a szenvedélyében való kielégülés a célja, akinek egész én-je átalakul és akinek a valósággal, embertársaival, a szociális élettel szemben való állásfoglalása is megváltozik: nem alkalmazkodó, az életbe, a társadalomba be nem olvadó, őszinteségre szinte képtelen ember; probléma- és mélységkeresésre, túlértékelésre, idealizálásra, absztrakciókra, rendszerezésre hajlamos, logikus elme.

19. Ha elhagyjuk a teoretikus következtetések terét és figyelmünket az élő valóságra fordítjuk, különböző egyéneken oly világossággal látjuk megnyilvánulni a fentebbi mindkét típusnak e teoretikusan kikövetkeztethető vonásait, hogy indokoltnak tetszik annak a kérdésnek föltevése, hogy vajjon emóciós, illetve szenvedélyes típusaink nem egészen általános, sőt éppen a *legáltalánosabb* lelki típusok-e, olyasformán, hogy az összes embereket éppen vagy az emóciós vagy a szenvedélyes típusú emberek közé kell sorolnunk, illetve éppen e két típus valamelyes ötvözetének tekintenünk.

Az az ugrás, amely e két típus ily nagy jelentőségű általánosításában áll, talán merésznek látszhatik: de ha számot vetünk azzal, hogy lelki életünk legmélye mégis csak az érzelmi szféra és ha egy érzelmi életnek éppen ezt a fentiekben vázolt kétirányú fejlődését (az emóció és a szenvedély irányában való fejlődést) elfogadjuk, már nincs helye az elvi tiltakozásnak, mert hiszen eleve elvárható, hogy éppen a lelki élet legmélyebb és legjelentősebb tevékenységi köre, tehát az érzelmi szféra kell hogy magában rejtse a legmélyebb és legáltalánosabb típustani osztályozásnak kritériumait.<sup>33</sup> És valóban már a *normális* lelki életű emberekre vonatkozó megfigyelések megerősí-

<sup>33</sup> V. ö. Kornis: id. m. (III. 200—202. l.).

teni látszanak ugyanezt a típusbeli kettősséget,<sup>34</sup> de ennél az igazolásnál is döntőbb jelentőségű bizonyítékokhoz jutunk akkor, ha az átlagosan „normális“ emberekétől eltérő „psychikumú“ *elmebetegeknek*, psychopatha egyéneknek, idegbetegeknek, különcöknek, stb. világát tűzzük megfigyeléseink tárgyává.

Azok a vizsgálataink, amelyeket a lelki élet abnormitásainak kielégítőbb értelmezése céljából folytattunk, idevonatkozóan a következő eredményekre vezettek: 1. Az elmebetegségek összes fajaiban is és éppen így a neurózisokban *ugyanezt a két típust*, az emóciósat és a szenvedélyeset találtuk leleplezhetőnek; 2. az emóciós vagy a szenvedélyes típusba való tartozóság e ténye az elmebajok bizonyos csoportjaiban eleve determinálja, hogy az esetleg bekövetkezendő megbetegedés *mely betegségfajokban* következhetik be; 3. e típustani kettősség haszonnal értékesíthető az elmebajoknak kielégítőbben egységes elvű osztályozásában.<sup>35</sup> A magunk típustani osztályozását végül egybevetve az eddig már nagy számban fölmerült egyéb osztályozásokkal, emóciós, illetve szenvedélyes típusunkat

<sup>34</sup> L. 21. §.

<sup>35</sup> A modern elmekórtani törekvésekben, különösen *Freud* óta, egyre jobban hangsúlyoztatik e problémák jelentősége és (főleg Németországban) egyre több kísérlet irányul e problémák megoldására. A magunk újabb szakirodalmá terén utalunk *Nyirő* Gyulának: A praemorbid személyiség pathoplastikus hatása az organikus psychosikokra c. tanulmányára (az *Orvosi Hetilap* tud. közleményei, 1925), amelyik azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy a betegek *cyklo-*, ill. *schizothym* típusba való tartozása miként színezi az „organikus“ elmebajokat. — Adva az elmebajok osztályozása terén mindmáig uralkodó zavar s vele szemben a típustani vizsgálódások eredményes előbbrehaladása, könnyen érthető az a törekvés, mely éppen a különböző lelki típusokra vonatkozó megfigyelések alapján remél az elmebajok osztályozása terén is kielégítőbb eredményekre eljutni, annál is inkább, mert hiszen az elmebajok a legfeltűnőbbben éppen *psychikus* zavarokat tüntetnek föl s mert a bonc-élettani változások éppen a psychikusan legjellegzetesebb betegségfajokban (így a paranoiában és a mánia-depresszívában) még nem, ill. kellő világossággal nem ismereteseek. Részben azoknak a vizsgálatoknak az alapján, amelyeket a múlt év nyarán a *szegedi* elmeklinikán *Nyirő* Gyula tanársegéd úrral együttesen folytattunk, mi magunk — számot vetve a jogosult típustani követelményekkel is — a következő csoportosításban vizsgáltuk az elmebetegségek egyes fajait: I. *Tisztán konstitúciós* alapon kifejlődő (endogén) megbetegedések csoportja (pl. mánia-melancholia); II. *Konstitúciós alapon* kifejlődő, de előállásukhoz valamely *exogén* tényező kiváltó hatását megkívánó betegségek csoportja (pl. schizophrenia vagy, legalább, a legtöbb schizophrenia); III. *Nem konstitúciós* betegségek csoportja (pl. paralízis); IV. Általános *fejlődési elégtelenségektől* determinált betegségek (pl. imbecillitás). Nyilvánvaló, hogy típustani fontossága csak az első és második csoportba tartozó megbetegedéseknek van: ezek viszont a legkielégítőbb mértékben igazolják típustani osztályozásunkat.

a legpontosabban a *Kretschmer*-féle „*cyklothym*“, illetve „*schizothym*“ (és *cyklo*, illetve *schizoid*) típusokkal találjuk meggyezőnek.<sup>36</sup> Útálnunk kell azonban arra, hogy *Kretschmer* tulajdonképen *empirikus és induktív* úton, igen sok egyénnek *testi*-lelki konstitúciójára irányuló pontos megfigyelések és mérések alapján jutott el két típusa föllállítására (és a két típus *lelki* jellemző vonásainak is gazdag leleplezésére), mintegy a *külső* jelekből jutva el a lelki bensőségig, míg mi az érzelmek biopsychikus alapjairól, az érzelmi élet két irányú továbbfejlődésének hipotéziséből és az emóció és a szenvedély lélektanának egybevetéséből, tehát lényegében *teoretikus-deduktív* úton jutottunk el — természetesen csak a *lelki* vonásokat illetően — a magunk típusainak föllállítására, s így a lelki *bensőségből* értelmeztük a lelki élet *külső* megnyilvánulásait. Ha tekintetbe vesszük, hogy a *kretschmeri test*-mérések eredményeit ellenőrizni hivatott számtalan kísérlet ezeket az eredményeket megerősítette és hogy a *kretschmeri* típusok *psychikus* vonásait az utóbbi éveknek úgyszólván egész pszichiatriai irodalma igazolja: a kétféle, sőt ellentétes úton elért ugyanazon eredmény helyességének valószínűsége növekszik, míg másfelől, ha a magunk lélektani értelmezései helyeseknek bizonyulnak, általuk *Kretschmer* nagyjelentőségű típustani alapvetése lélektani értelmezéshez jut és a pszichiatriában még eredményesebben értékesíthetővé válik.

20. Csupán két példán — a legtisztábbakon — kívánjuk „emóciós“, illetőleg „szenvedélyes“ típusunknak az abnormis lelki életben való érvényesülését, néhány vonással szemléltetni. Az *emóciós* típus legszélsőbb képviselői a *mániás*, illetőleg *melancholiás* betegek. Már a felületes megfigyelés előtt is lelepleződik a *mániás* izgalomnak bizonyos „aktív“<sup>37</sup> *öröm*-emóciókkal és viszont a *melancholiás* izgalomnak a nagyfokú depressziós *szomorúság* emócióival való hasonlósága.<sup>38</sup> Ezt a hasonlóságot a mélyebb elemzés lényegszerinti *azonosságként* leplezi le, és valóban, ma már általánosan vallott tétel, hogy a *mániás*, illetőleg *melancholiás* izgalom

<sup>36</sup> *Kretschmer*: Körperbau u. Charakter, 1921. V. ö. még: Medizinische Psychologie, 1922. — E típusok részletes ismertetését adja *Ranschburg*: id. m. 191—206. l.

<sup>37</sup> Az emóciók „aktív“, ill. „passzív“ formáira vonatkozóan l. *Barat* és *Dumas* tanulmányait a *Traité*-ben.

<sup>38</sup> A nagy *öröm* — csak a *psychikus* vonásokról szólva — nemcsak jókedvet, emelkedett hangulatot, mindent „*rózsaszínben*“ látást jelent, de jelenti az összes *psychikus* folyamatok *gyorsaságát*, *könnyűségét*, *határozottságát* (a gyors asszociációkból „*eszmeroham*“, ebből összefüggéstelenségek keletkezhetnek; a fantázia csapong, tervezgetéseink, elhatározásaink, ítéleteink, probléma-megoldásaink könnyűek, gyorsak, biztosak); *emelkedettségre*, *nagylelkűségre* hajlan-



a *normálisak* megfelelő emócióitól csak 1. psychikus indokolatlanságuk, 2. kórosan heves erejük és 3. kórosan hosszú tartamuk által különböznek.<sup>39</sup> Ebből pedig kitetszik már az is, hogy pontosan beleillenek az emócióknak abba a csoportjába, amelyet magunk a közvetlenül *fiziológiai* folyamatokhoz kapcsolódó *általános* emóciók csoportjaként különítettünk el (l. 15. §.). Valóban az elmekórtan is — egyelőre még világosan fel nem ismert fiziológiai folyamatokhoz (talán *hormonális* hatáshoz) kapcsolandó — általános „*hangulati*” megbetegedéseknek tekinti őket.

A szenvedélyes típus legszebb képviselőit viszont a *paranoiásokban* látjuk. Ezek a betegek is *dominálásra* törekcsenek. Ám a valóság nem felel meg vágyainknak, törekvéseinknek, eszményeinknek: ezek a betegek, nem tudva vágyaikat érvényesülteknek látni, de másfelől ezt a vágyaiknak való meg nem felelést elviselni képtelenek lévén, mintegy letagadják, letiporják, tudatukból elfojtják ezt a valóságos világot és helyébe egy vágyaikat teljesültekül eléjük tükröztető, de, fájdalom, csak képzett „valóságot” vetítenek ki, amely a beteg téveszméi („rögeszméi”) egyre mélyülő — bár részleteiben, kényszerűen, mindig változó — rendszerének megfelelően. Ezt a maga fantasztikus világát néha csodálkozásra készítő logikus elmével lassan, fokozatosan képezi ki a beteg, csakúgy, amint a szenvedélyek rabjává lett emberben is lassanként — és mintegy végzetszerűen — alakul ki a maga *egyetlen* célú érzelm-, gondolat-, viselkedérendszere. Ez a beteg, valóban, mintha csak a szenvedélyes embernek a valósággal szembenézni és szembeszállani nem bíró szörnyű túlzása volna. Ám a reális valóság mindenkiben kiköveteli, hogy tekintetbe vegyék, hogy *vele* számoljanak: betegünk örökké e hatalmas problémában és e rettenetes ellentétben fog vergődni — még ha *világos* tudatából, sok gyötrődés árán, ki is szorítja a valóság e követelményeit. — A mániás-melancholiások rohamuk elmúltával józan, a valósággal, saját magukkal s még rohamaikkal is többé-kevésbé világosan és

dóbbak vagyunk (erkölcsi, szociális, vallásos téren is), életszemléletünk is megváltozik. Derű, *optimizmus*, lendület, határozottság — de megfelelő eszközökkel (a könnyen hívés miatt) könnyű befolyásolhatóság is. Más oldalról — a magunk jól érzése miatt — nagy *magabizás*, tekintetnélküliség, esetleg *megalomániás tünetek*: összeütközések esetén könnyen *dühroham*. A depressziós szomorúság viszont bilincsbe ver. Lassult, nehézkes, sivár pszichikus folyamatok, bizonytalanság, gyöngye fantázia, sztereotípiák; sötét szín, pesszimizmus, bizalmatlanság, kicsinyességek, „skrupulusok”; maga-rosszszülérés, elbátortalanodás, *önkisebítő*, önvádoló ítéletek, *üldöztetési gondolatok*: az összeütközésekből nem a harag, de a *kétségbeesés* rohamai állhatnak elő.

<sup>39</sup> V. ö. Szabó J.—Nyirő Gy.: Elmekórtan 1925. 112—114. l.).

objektíve leszámolni tudó emberek,<sup>40</sup> de a paranoiások állandóan meghasonlott, egyre súlyosbbodó állapotú, krónikus betegek: ám — természetesen — nem bírják elismerni e betegségüket és sokszor *kétségbeesetten* tiltakoznak e gondolat ellen: *ők* az egészségesek és az orvosok, a többi emberek, az egész társadalom az *őrültek*.

21. Hasonló világossággal lepleződik le két típusunk az elmebajok egyéb fajaiban. De ha figyelmünket az egészséges lelkű *normális* emberek viselkedésére is fordítjuk: ugyanezt a két típust lelepleztjük le. Az emóciós típusú, érzelmek és indulatok emberére illenek a 18. §-ban felsorolt vonások. Józan, realista, társas érzelmű, az életbe mintegy belevegylő és nem ideges ember, akinél — mondhatnók — föl se vetődik a valóság és az „én” ellentétének és a lelki egyensúly megzavarodásának a szenvedélyes típusú egyént oly jellemzően gyötrő problémája. Ha mindenünk lelki életének központi problémája az „én” és a valóság viszonyának a problémája, ami aztán tulajdonképpen a *lelki egyensúly* problémája:<sup>41</sup> az emóciós típusú ember, — aki minden izgatottságát azonnal lereagálja — spontán, közvetlen módon oldja meg e problémát, szinte anélkül, hogy súlyát átérezni tudná; lelkében nem marad tövis, lelki egyensúlya — emóciói elmúltával — helyreáll. Ám a szenvedélyes típusát gyötri, kínozza a maga érvényesülésének és a lelki egyensúlyának ez a problémája és megoldására hol önmagán tesz erőszakot és vágyait, érzelmeit, — melyeket talán a „világ” elítélne — elfojtja, hol pedig a kellemetlen valóságon igyekszik túltenni magát: visszafojtja bűját-bánatát, ahelyett, hogy kisírná őket; önmaga előtt is elleplezi szegyenét, sértődöttségét, amelyet aztán tövisként hord a lelke mélyén. És ez a vergődése rejti egész lelki élete és egész viselkedése kulcsát, ez érteti meg azokat a vonásokat is, amelyeket *Kretschmer* a schizothym, illetőleg schizoid típusra jellemzőekül felsorol: *ingerlékenysége* csak következménye annak, hogy bántják a le nem reagált „komplexusok”, *közönye* pedig csupán a belső ingereltséget leplezni igyekvő külszín vagy a harcot abbahagyó magabavonulás. Itt a kulcsa mind a paranoiás álvilág-kivetítésnek, mind a schizophren „autizmusnak”. Belőle megértjük a schizoid „magába gubózást”, a „félénk tartózkodást”. megértjük, hogy az idetartozó abnormisok a „személyiség” betegek. De szociális (az életbe, az emberek közé bele nem olvadó) beállítódásukat, félszégeiket, problémákon töprengő jellegüket, nagy értelmi munkájukat is megértjük — hiszen csak az értelem segíthet a problémák megoldására, ha azok „maguktól” meg nem oldódnak —, megértjük az életből az absztrakciók és az ideák világába való, a valóság felett a rendszeres *gondolat* által uralkodni próbálkozó elmenekülésüket. Megértjük a „hasadásos” jelleget, a gondolkodásban is a primitív, szimbólikus, katathymias gondolatformák és a világos logicitás — gyakran zavaros — vegyülését (mert minden érv, gondolat és szimbólum jó a magam igazolására), ugyanígy a valóság helyes képeinek és a képzelet szüleményeinek furcsa egybeolvadását. És a „psychikus tempó” ugrálása és az érzelmek „ambivalenciája” is értelmezést nyernek és így tovább, a szenvedélyes típus minden nor-

<sup>40</sup> V. ö. az emóciónak azt a jellegét, hogy — eltérően a szenvedélytől — nem kapcsolódik bele ezer szállal az „én” egész lelki világába és az egyént át nem alakítja.

<sup>41</sup> Erről részletesebben szólunk „A nevelői célkitűzés problémájához” c. tanulmányunkban (Berlin, Voggenreiter, 1926, II. fejt.).

mális vagy az abnormálisba átesapó vonásai. Mennyire más világ ez, mint a közvetlenebb, őszintébb, társasabb, sokszor naivabb és gyermekesebb; nem töprengő, nem absztraháló, nem moralizáló; realista, többé-kevésbé anyagiasságú életpályáké, a nem „nerv komplexusok” és nem „átgondolt sémák” extenzív-sekélyes, általában szerencsésebb sorsú emberei! Íme: a két típusnak *Kretschmer* által feltüntetett vonásai egyetlen szükségszerű összefüggésben nyernek értelmezést és új vonásokkal gazdagodnak.<sup>42</sup>

22. Térjünk vissza az emócióhoz és a szenvedélyhez. *Megáll-e* az érzelmi élet fejlődése e két oly jellemző, típust determináló érzelmi állapotnál? A normális, egészséges lelkű embereknek megáll, ám az abnormisan diszponáltaknál az *egyik* állapot továbbfejlődik. — Az emóció *nem* fejlődhetik tovább — hiszen ő maga se volt szerves fejlődés eredménye. A mániás izgalom is csak emóció és viszont a különben normális egyént is erős emóciói abnormis viselkedésre bírhatják. De a szenvedély tovább fejlődhetik, amint maga az „érzelem” és a szenvedély is szerves fejlődés eredménye. A pszichiatria ma már sok olyan lelki „mechanizmust” tisztázott, amelyek a különbözőfajta abnormitásokban bizonyos kizárólagossággal érvényesülnek, de amelyek a normális és mindennapi lelki életre is jellemzőek. Ám épp ezáltal *elmosódik a határ* a lelki normalitás és az abnormitás között. Az érzelmi élet szerves kifejlődésének megértése azonban képessé tehet arra, hogy a normális és egészséges lelki életet az abnormistól, helyesebben: a *megrendült* lelki élettől — az egyik és a másik állapotban munkás „mechanizmusok” megegyezése ellenére is — némely ponton elhatárolhassuk, és hogy talán éppen a legáltalánosabb és legjelentősebb abnormis továbbfejlődéseket megérthessük.

A vágy (l. 15. §.) fejlődése folyamán egyre jobban bekapcsolódik egész lelki életünkbe. Ez a bekapcsolódás, tudjuk, elvezethet arra, hogy a durva vágy, a valósághoz *alkalmazkodva*, átalakul, szublimálódik („érzelem”). Ez az alkalmazkodási törekvés azonban megfelelő lelki talajban és alkalmas körülmények között *túlzó* erejűvé válhatik és átesap az abnormitás terére, ha e mintegy *másodlagosan* kifejlő alkalmazkodási — tehát „csiraszerű” — mindig önmegtartó — tendencia a bűnösnek, vagy szegyenletesnek stb. ítélt érzelem elfojtására, az ilyen érzelemtől fűtött gondolatok tudatból való kiszorítására készteti az egyént.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Talán fölösleges is utalnunk arra, hogy a valóságos élet milyen kimeríthetetlen és talán semmi *pontos* csoportosításban nem osztályozható gazdagságát mutatja az emberi típusoknak. És talán azt is fölösleges hangsúlyoznunk, hogy tulajdonképpen minden élő ember: típustani *ötlet*. És mindez alig érinti a típustani általános osztályozások teoretikus és *gyakorlati* értékét.

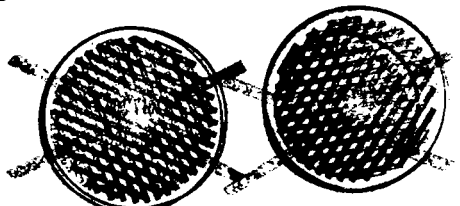
<sup>43</sup> Példa a *hisztériás* önelfojtás. Ám ez az önelfojtás csak múlt-kony, soha nem állandósuló abnormis *reakció* lehet, mert az elsődleges

23. Egészen más az érzelmi és általában a lelki fejlődés útja, ha az én-be kapcsolódott érzélem nem alkalmazkodik, de *dominálásra tör*, megtapad („perszeverál”) és egész lelki életünk zsarnokává válik. Ez az érzélem (már a szenvedélyben) túlértékelt eszmékre vezet és átcsap az abnormis megrendültség szférájába akkor, amikor a túlértékelt eszme — amint a paranoiás betegnél láttuk — téves eszmévé, *rög-eszmévé* válik, vagyis olyanná, amelyik egyáltalában nem felel meg a valóságnak, amelyik szakadékokat nyit a beteg és a valóság között és további téves eszme-kiképződések központjává válik. Elvvel a túlértékelt és téves eszmékre vezető „pozitív” irányú fejlődéssel együttjár egy „negatív” jellegű fejlődés, egy elfojtás, ezáltal: a *valóság* elfojtása. Hiszen csak akkor vetíthetünk képzelt világot a valódi helyébe, ha ezt a valódi, reális világot eltüntetem, tudatomból kiszorítom. Ez a valóságelfojtás éppen nem megy símán, gyötrődések nélkül: a beteg józanabb belátásai, akaratára ellenére, fel-feltámadnak. Így a tudatosan le nem reagált komplexusos betege lesz minden valóságelfojtó (azaz a maga érvényesülését megalkudó és alkalmazkodó képesség nélkül követelő) beteg — amint bizonyos fokban, legalább „csiraszerint”, minden szenvedélyes típusú egyén ennek betege. És ez a gyötrődés annál kínosabb, minél kevésbé teljes és sikeres az elfojtás. A beteg elfojtás: nem sikerült, nem teljes, egészen „tudattalanná” nem vált elfojtás.<sup>44</sup>

24. Az érzelmenek, végül, egy harmadik továbbfejlődése érvényesül a *kényszerneurotikusok*nál: a kielégülést vágyó érzélem nem tapad oda mintegy az egész lelki élethez, de odatapad — valamely „esetleges” asszociáció útján — egy olyan tárgyhoz (képzet-, gondolat-, mozdulat-, cselekvéshez), amely vele eredetileg semmi kapcsolatban nem volt: *irradiálódik*. Az irradiáció közönséges és általános lelki folyamata kórossá, abnormissá válik akkor, ha az ér-

*önérvényesítő* törekvés minden előben (az abnormisban is) erősebb az alkalmazkodás-kényszer folytán másodlagosan előálló önelnyomó törekvéseknél. És ezért *nincs* olyan betegség, amelyben az önelfojtó törekvések *állandóan* uralkodnának az egyénen. És ugyanezért az önelfojtásra hajlamosak lelki megbetegedése általában nem lehet olyan súlyos, mint az ellenkező hajlamúaké: *ezek* a betegek, ha sikerül bennük a lappangó magabizó és önérvényesítő vágyakat fölbresztünk, pszichikus úton kisebb-nagyobb mértékben gyógyíthatók.

<sup>44</sup> Egyenes ellentétben e ponton a *freudizmus* tanításával, azt kell vallanunk, hogy csak akkor lehet szó (szubjektíve érzett) gyötrő abnormitásról és megrendülésről, ha a betegnek az elfojtott valóságról van valamely többé-kevésbé világos tudata, sejtelve, eszmélve. Magukon a *Freudtól* közölt és elemzett kóresetekben is éppen az mutatható ki, hogy amíg egy „komplexus” *teljesen* tudattalan, az egyént gyötörni nem fogja, abnormitásokba bele nem kergeti: a baj ott kezdődik, ahol ráeszmélünk „komplexusainkra”.



zelem az *eredeti* élménytől *elszakad* — ez az élmény maga ki is „esik“ a világos tudatból, elfojtatik (valóságelfojtás) — és tartósan és *egyedül* csak a tulajdonképen tőle idegen tárgyhoz kapcsolódik (kényszerképzetek és cselekvések, obszessziók, fóbiák). E mechanizmus lényegét, különösen *Freud* és *Janet* után, már eddig is ismerte a pszichiatria: kellően értelmetlen maradt azonban az a tény, hogy az ily kényszerekhez tapadó érzés a legtöbbször igen bizonytalan színű érzés, egy idegenszerűségnek és kényszernek az érzése, mely az egyén különbeni lelki életét általában nem befolyásolja, öntudatát meg nem zavarja stb. Az érzelmi élet fejlődéséről adott értelmezésünk e kérdésben is feleletet ad: az érzés, láttuk, csak akkor válhatik erőssé, ha egyfelől (vagy tisztán *fiziológiai* izgalmak vagy *asszociatív kapcsolatok* közvetítésére) erős *tendenciák* (vagy az egész „én“) ingerülete táplálja (emóció) vagy ha, másfelől, lelki életünk egészébe is bele tud kapcsolódni (szenvedély). Ám az eredeti tárgyatól elszakított és így azzal tudatos asszociációs összeköttetésben nem álló tárgyhoz kapcsolódott érzelem az én-nel és lelki életünk egészével szemben idegenné válik, a lelki életbe bele nem kapcsolódhatnak s annak további életében részt nem vehet. Ezért az én-től „idegen“ érzelemnek el kell sorvadnia: se *fiziológiai* izgalmak, se asszociációk nem táplálják és csak arra marad ereje, hogy a kényszereket kiváltsa: ezt az erejét pedig megérteti, hogy eredetileg ő is valamely mély tendenciával volt kapcsolatos. A kényszerképzésekben a valóság elfojtásának egy kevésbé végzetes, mert sikeresebb, mélyebb fokát látjuk,<sup>45</sup> semmint a paranoiás rögeszmeképződéssel párhuzamos valóságelfojtásban.<sup>46</sup>

\*

<sup>45</sup> Az elfojtás itt se teljesen sikeres: megmarad maga a „kényszer“ és valami kellemetlen — bár izolált — érzés, szorongás is. De az elfojtás mélyebbre hatolt a tudattalanba és a valóságnak csak *egyetlen* részletére, pl. egy élményre terjedt ki. A kényszeres („psychostheniás“) betegek talán nem is sorolandók az elmebajosok közé: nincs szó náluk az *egész* lelki élet megrendüléséről. Ők valóban „kényszerneurotikusok“. (*Ranschburg* is id. m. II. 17. utal arra, hogy „mindennemű téveszme ... magából az én-ből fakad ... , míg a kényszerképzetet fixáló érzelmek *szinte orozva*, az én-nek meg nem érthető módon kapcsolódnak képzetekhez, melyekkel soha együtt nem jártak. — Említsük azt is, hogy a kényszerek inkább megérnek az *emóciós* típusnál is, semmint a téves eszmék és a mánia-depresszívás betegre is *jellemzőbbek* lehetnek. — V. ö. *Szabó-Nyirő* is: id. m. I. 96, ill. 97. l.).

<sup>46</sup> Említsük meg ez abnormis továbbfejlődésekkel kapcsolatban még azt is, hogy bennök oly hajlandóságok és lelki „mechanizmusok“ nyilatkoznak meg abnormis erővel vagy módosulással, amelyek a *legnormálisabb* lelki életre is jellemzőek: igen röviden a) amit *ellenzünk*, szeretnők nem valóságosnak, ill. meg nem történné tekinteni (elfojtás), b) amire *vágyunk*, szeretjük beteljesülőeknek képzelni el (ki-

25. Azáltal, hogy — miként a fentiek kidomborítják — a lelki élet *egészsége* vagy megrendültsége elsősorban az érzelmi élet *egészségétől* függ és hogy, másfelől, az emberek közötti *típusos* különbségek legáltalánosabb alapjai is éppen az érzelmi életben rejlenek, az a benyomás erősödik meg bennünk, hogy egész lelki életünk legjelentősebb tevékenységi *szférájául* az *érzelmi élet* mozgalmait kell tekintenünk. De ez az eredmény nem 'lephet meg: egyfelől megfelelő az érzelmi élet alapjairól és biológiai szerepéről a 9., illetőleg 12. §-ban kidomborított felfogásnak, másfelől pedig megerősítést nyer azok által a közönséges lélektani ismereteink által is, amelyek szerint az *érzés közvetlenül* hat mind a *vegetatív* funkciókra (és a mirigyelválasztásokra is), mind a *reflexek* különböző fajaira (kifejező mozgások is), mind pedig az összes *tudatos* (képfelidéző, értelmi, akarati) lelki folyamatokra s ezek közvetítésével is újra az egész testi-lelki organizmusra.

26. És az érzelmi életnek az *egyéni* lelki életben nyilvánuló ez a hatalma lelepleződik a *közösségi* életben is. Amint az érzelmiség az egyén szociális, erkölcsi, vallásos állásfoglalását, még magokat intellektuális tevékenységeit<sup>47</sup> és életszemlélete kialakulását is<sup>48</sup> hatalmasan befolyásolja, épp így lelepleződik az érzelmiség hatása a közösségi intézményeknek, mozgalmaknak és fejlődéseknek és az emberi kultúrának minden terén. És az érzelmiség a közösségi élet terén is *ugyanazokat* a jellegzetességeit és mondhatnók: biológiai szerepét bontakoztatja ki, mint az egyéni lelki életben. Egységbeolvasztó *globális* jellegét<sup>49</sup> és ösztönző

vetítés), c) bármely érzelmünk — a tendenciák terjeszkedő törekvésétől fűtve — hajlamos arról a tárgyról, amelyhez eredetileg kapcsolódott, más, e tárggyal asszociatív kapcsolatban álló tárgyakra is *átterjedni* (irradiálódás). — Ezek az eredmények egyúttal hozzásegítenek a lelki megrendülések problémájának teljesebb megoldásához: minden lelki megrendülésben valóság-probléma meg nem oldásáról s így a lelki egyensúly megbomlásáról van szó, csak hogy az emóciós (cyklothym) típusú abnormisoknál nem állandósult, de csak sokszor meg-megújuló, az *affektív tónus* zavarai által determinált akut egyensúly-vesztésekről (és hibás probléma-megoldásokról „pozitív“-mániás — ill. „negatív“-melanchóliás — irányban), míg a szenvedélyes (schyzothym) típusúaknál állandósult és egyre mélyülőbb egyensúlybomlásról van szó és közvetlenül a *valóság* problémájában való állandó vergődésről. És így az a típusbeli kettősség, amelyet — empirikus úton — először *Kretschmer* leplezett le, az érzelmi élet fejlődésirányainak felismerése után (miként már magoknak az elmebajoknak *osztályozása* és lélektani *értelmezése* terén) ezen a ponton is tágabb körű pszichiatriai értékesítésre vezet.

<sup>47</sup> V. ö. pl. *Rignano* — kétségtelenül túlzó — elméletét (*Psychologie du raisonnement*, 1920) és *Paulhan* tanulmányait.

<sup>48</sup> V. ö. *Korn's* is: id. m. (III. 332—333. l.)

<sup>49</sup> Az érzelmiségnek ez a jellege az érzelmek egész tanán végigvonul és pl. determinálja az „emóciós“ (érzékes) embernek az életbe

dinamikus *hevé*t — szemben az értelmiség diszkriminációs-szétválasztó és „hideg“ jellegével — a közösségi élet minden nagy történeti, társadalmi, kulturális, világszemléleti mozgalma élénk tükrözteti: hiszen csupán az *egy* érzésnek a tömegeket egybeforrasztó és tettekre sarkalló hatalmas ereje avathat bármit igazán erős, hevítő, mozgató tényezővé, míg az egy gondolat, a teljes gondolati megegyezés legfeljebb csak örök utópiánk lehet; a gondolat nem terjed át a mások *egész* lelkére, hogy azt a mienkkel egységessé színezhesse, ellenkezően: az értelem mindjárt *bírálni* és differenciálni fog. És ha a közösségi élet *egyes* köreit vizsgáljuk (amelyekben — általában — a „pozitív“, kellemes szín bizonyul az igazi *értéktermelőnek*, míg a „negatív“ szín inkább csak az önfenntartást biztosító védekezésre készet), bennük egyenként is kimutatható az érzések ereje és az a sajátos emberi determináltság, hogy bármely intellektuális vagy művészi, vagy etikai vagy vallásos és általában minden eszménymegvalósítást célul kitűző törekvésünk csak akkor lendülhet magasba, ha ehhez a gondolat-hoz, eszméhez *érzelmileg hozzákapszolódunk*. Mitsem ér se a „materiális“ kényszer, se a legvilágosabb értelemmel felismert eszmény az érzelem lendítőereje nélkül. És ha erre a felismerésre eljutottunk, világossá válik előttünk, hogy a tágabb értelemben vett érzelmiség, minthogy ő van énünk legmélyével<sup>50</sup> és a legprimitívebb tendenciáinkal a legszorosabb kapcsolatban, amiképen minden pszichikus tevékenységünknek mintegy kifejlődésre szólító, célkitűző, irányító és akaratmeghatározó alapja, éppúgy az egyetlen igazi, állandó, egyre előbbre segítő hajtóereje minden emberi *emelkedésnek* is, értemi, művészi, szociális, erkölcsi, vallásos eszményeink megvalósítására irányuló minden emberi törekvésünknek.

beleolvadó, embertársaival érzelmileg egybekapszolódó szociális beállítódását, szemben a „szenvédélyes“ (törekvéses, értemi) embernek az élet-től és embertársaiktól elkülönülő beállítódásával.

<sup>50</sup> Az én „mélyének“ értelmezésére l. „Kísérlet az álom lelki problémáik új megvilágítására“ c. dolgozatunkat (*Athenaeum*, 1921., 63—91. l.).

## AZ ÚJ MŰVELŐDÉSTÖRTÉNETI MÓDSZER ÉS EREDMÉNYEI.<sup>1</sup>

Írta: MESTER JÁNOS.

Ratzel, az emberföldrajz alapítója mondotta: „Nin-  
esen messze az idő, mikor nem írnak többé világtörténel-  
met anélkül, hogy az eddig történetnélküli népeket ne  
ismertessék“. Nagyon felületesnek minősíti a felfogást,  
mely csupán írott, kőbe vésott emlékek alapján akarja  
ismerni az emberiséget. Szerinte a történelem cselekvés;  
az alkotás és teremtés mellett pedig nagyon mellékes a  
róla írott szó. A kultúrtörténeti módszer a szerszámok,  
ruhák, fegyverek változataiból, a nyelvek alakulásából, a  
hitregék vándorlásából éppoly biztosan állapítja meg a  
történelmet, mint pergament-tekeresekből és ékírástos táb-  
lákából. Ratzel gondolatainak diadalát nem érte meg.  
Schmidt és Koppers nagyszabású műve az első kiválóan  
sikerült kísérlet arra, hogy az emberiség művelődéstör-  
tétének alapjait letegye s a népek őstörténetét vala-  
mennyi ismert adat értékesítésével feltárja. Különös érte-  
ket kölcsönöz a műnek még az a körülmény is, hogy az  
adatok jó része a szerzők saját gyűjtése, ők maguk is tevé-  
keny részt vesznek a kutatómunkában.

Grosse, a breisgaui freiburgi egyetem nagynevű  
etnológiatanára szerint valóságos határkö ez a mű a nép-  
rajzi tudományokban; némi betekintés után azonban meg-  
győződünk arról, hogy nemcsak a néprajzban, hanem  
határkö a néplélektanban, az etika, szociológia, ergológia  
történetében, sőt hatalmas teljesítmény a történelmi tör-  
vények nagy kérdésének megoldásában is.

A mű három részre oszlik. Az első foglalkozik az  
etnológia történetével és módszereivel, a második az ős-  
ember társadalmi és állami életével, a harmadik a nem-  
zetgazdálkodás legősibb formáival.

Az első rész a kultúrtörténeti etnológia remekbe írt  
tudomány- és módszertana. Kimutatja benne a divatos

<sup>1</sup> Der Mensch aller Zeiten, Natur und Kultur der Völker der  
Erde. Band III.: *Völker und Kulturen. Erster Teil: Gesellschaft und  
Wirtschaft der Völker* von W. Schmidt und W. Koppers. — XII +  
794 l.; egy térképpel, 30 színes képmelléklettel és 551 szöveggéppel.  
Regensburg, Habbel, 1925.



evolúciós elmélet tarthatatlanságát. Ennek apriori szerkesztett fejlődési sorozatai ellenkeznek a tényekkel. Nem csorda-emberekkel kezdődik a történelem s a történeti menet nem jelent szükségképen haladást, hanem sokszor elfajzást, visszafejlődést is. Az ilyen tákolmányokkal szemben Schmidt munkásságára jellemző a tények mélyeséges tisztelete. Nyíltan vallja, hogy etnológiai téren még sok a teendő, mindig őszintén megmondja, hol hiányosak az adatok, hol hézagos még a feldolgozás; szava annál jobban esik tehát a latba, ahol pozitív eredményekről számol be.

A könyv egyik fényesen sikerült fejezete foglalkozik a *kultúra fejlődésével és hanyatlásával*. Kultúrán érti általában mindazt, amit az ember a maga szellemi erejével létesít. Az emberi tevékenység irányulhat személyre, vagy dologra. Ha a személyről-személyre sugárzó hatást vesszük figyelembe, akkor előttünk áll a *személyi kultúra*, mely a belső embert teszi tökéletesebbé, világnézetben, érületben, jellemében. Fölismerhető a családi, társadalmi, állami, vallásos élet különböző formájában. A dolgokra hatás hozza létre a *dologi kultúrát*, amely nem egyéb, mint uralom a külső természetben. Formális tényezője az értelmi műveltség, mely létre hozza; eredménye a gazdasági javak és termelésük formái: földművelés, állattenyésztés, ipar, kereskedelem; végül a kényelem és élvezet, s mindaz, ami az embernek alacsonyabbrendű gyönyörűséget szerez. A fogalmak tisztázása után leszögezi, hogy a dologi kultúrában hullámvonalszerű emelkedés észlelhető, melyben ritmikusan váltakozik ugyan az emelkedés az eséssel, de végeredményben mégis haladásnak minősíthető. A dologi kultúra fejlődése azonban együttjár a személyi kultúra süllyedésével. „Úgy látszik a népek történetében és a kultúra fejlődésében ugyanaz a változhatatlan entrópia-törvény uralkodik, mint a fizikai energiák terén, hol a hő és a munka mérhetetlen váltakozása elvégre is a világfolyamat megállására, megdermedésére vezet... Hasonlóképp a kultúra fejlődésében a kultúr-munka az élvezet gazdag lehetőségét nyújtja; viszont az élvezet nem tudja kiváltani az előteremtésére szükséges egyenértékű munkakedvet, munkaerőt és így a kultúr-fejlődés szükségképen megáll.” A kereszténység az egyetlen hatalom, mely harmoniába tudja fűzni a magasabb színvonalú dologi és személyi kultúrát, amennyiben fokozza az altruizmust és vele megmenti a munkakedvet, a termelést és így talpraállítja a nemzeteket. (45–51.) Nélküle az anyagi jólét és magasabb tudás meggyöngíti az altruizmust, felszítják az egoizmust, mely nem képes a kultúrmunka ütemét fenntartani s így süllyedés következik be anyagi téren is.

Az evolúciós néplélektani elméletek föltételezték, hogy az emberi lélek mindenütt teljesen egyenlő és fehér lapként, mint tabula rasa fogadja be a külső természet benyomásait. Még a különben annyira óvatos Bastian is a klimatikus viszonyok ismeretétől s ennél fogva számos meterológiai állomás felállításától várta a néplélek teljesebb megértését. Mellőzték a népek-népre, személynek-személyre gyakorolt befolyását és figyelmen kívül hagyták az átöröklés jelenségeit, melyek nyomot vésnek minden nép és minden egyes tagja lelkébe. Schmidt az emberiség őskorára is a történeti módszert alkalmazza és minden elevenése dacára: „Úgy tárja szemünk elé a multat, amilyen volt a valóságban“ (Ranke elve).

A kultúra után a *kultúrkörök* valóban nehéz fogalmát legjobban genetice érthetjük meg. Már Ratzel észrevette, hogy Afrikának az Atlanti-óceán mellett fekvő nyugati partjain és a Csendes-óceánban levő melanéziai szigeteken teljesen azonos formájú íjjak találhatók. Ez a megegyezés nem magyarázható meg az íj anyagával, sem céljával s ezért a két földrész népei között történeti összefüggést kell keresnünk; a szárazföld népei érintkeztek a szigetlakókkal. A megegyezésnek ehhez az úgynevezett formai kritériumához Frobenius hozzáadja még a menyiségi kritériumot: Nemcsak az íjjak egyeznek meg a népek között, hanem családi életük, az ifjúságot felavató szokásaik, tehát a kultúrának olyan elemei, melyek nem lélektani szükségességből kerülnek egymás mellé. Ezen az alapon állapítja meg a kultúrkört, mely nem egyéb, mint a kultúréletmód olyan osztálya, melyben határozott kultúrelemek egymással megegyeznek és állandó összeköttetésben vannak. Megegyezésük nem magyarázható általános szükségességgel, s ezért nem is állapítható meg apriori elméletekkel, hanem szigorú *történeti kritikával*. Így például a totemisztikus kultúrkört szociális téren jellemzi a totemizmus, vagyis az a hit, hogy a család vagy törzs rokonságban van valamilyen állattal, vagy növény-nyel, amiért is ezt sem elpusztítani, sem megenni nem szabad. Az egy hitet vallók egymással vérrokonságban vannak, tehát nem házasodhatnak össze s a totemet mint családi címert az atyai ág örökli tovább. Anyagi téren ezzel a hittel együttjár, de vele érthető összefüggésben nincsen a kúpalakú kunyhó, szűrő fegyverek, lándzsa és tör, széles marhabőrövből álló ruházat s a balták sajátos megerősítési módja stb. stb.

A *kultúrkörök beosztásánál* Schmidtet rendszerező kedve kissé elragadja. Gondolatai a következőképp egyszerűsíthetők. Megkülönböztet ősi kultúrát három kultúrkörrel, amelyek valóban kevésbé különbözök. Másodszor felvesz három elemi kultúrkört, totemisztikus, patriarká-

lis és matriarkális jelleggel. Harmadszor a három elemi kultúra egymással igen változatos módon keveredik és így másodlagos kultúrképződményeket alkot, melyek közül kettő bír nagy jelentőséggel: A totemisztikus matriarkális kultúrák keveréke adja a mai természeti népek legelterjedtebb életmódját. Az állattenyésztő nomádok patriarkátusának egybeolvadása a másik két formával hozza létre a történeti népek magas kultúráját.

Schmidt előtt a kultúrköröket csak Óceániára és Afrikára ismerték el. Ő áttörte ezeket a szűk földrajzi határokat, kiterjesztette Amerikára, Európa prehisztórikus emlékeire s főleg az állattenyésztő népek patriarkátusának bekapcsolásával sikeresen egybekötötte az etnológiát a történelemmel, az ősnépeket a történeti népekkel.

A mű második része az emberi társadalom szerkezeti formáit és ezek fejlődését tárgyalja egész új feldolgozásban. Szerencsésen osztja be a társadalmi alakulatokat rokonérzésen alapuló egyesületekre és célegyesületekre (Sympatie Verbände und Zweckverbände). A rokonérzésen alapuló egyesületek közül legszilárdabb és legelterjedtebb a család, a célegyesületek között az állam. Az evolúciós elméletek hajlandók az államot az ember első társadalmi alkotásának tekinteni; a kultúrtörténeti kutatás azonban világosan kimutatja, hogy a család az egész társadalmi és állami élet bölesője.

A harmadik részben P. W. Koppers, az „Anthropos” jelenlegi szerkesztője, tárgyalja nagy szakavatottsággal az emberi gazdálkodás ősi formáit és kimutatja, hogy a társadalmi téren megállapított kultúrköröknek határozott gazdálkodási mód felel meg. Nagyobb áttekinthetőség szempontjából a második és harmadik részt egybefoglalva *ismertetjük az ősi kultúrát, a három elemi kultúrkört és a két legfontosabb kultúrképződményt.*

Az evolúciós iskola elfogult elveihez híven mindennél a legrosszabbat és legaljasabbat minősítette legősibb formának. *Az ősi kultúra családi életét* oly durvának, romlottnak, valósággal perverznek festette, hogy az ember ezen a fokon állatiasabb volt állítólagos őseinél, a gorillánál és a csimpanznál. Most a felsorakoztatott tények szerint nyilvánvaló, hogy az ősi népek családi élete szép és nemes, uralkodó náluk az egynejség; a férjhezmenő leány akaratát jobban figyelembe veszik, mint a kultúrnépek. A nő nem a férfi teherhordó számára, hanem egyenjogú, megbecsült, szeretettel környezett hitvestárs. A gyermekeket becézik, nagy kedvvel foglalkoznak velük és ránevelik őket saját hagyományaikra, életmódjukra. A nevelés koronáját heteken át tartó fölvatási szertartás, jobban mondva tanfolyam adja meg, melyen Koppers

a tűzföldön maga is átesett és a legnagyobb elismeréssel nyilatkozik pedagógiai értékéről.

Az ősi kultúra *államalakulatai* többnyire családi egyesület jellegével bírnak. A tulajdonképeni vezetés az idős férfiakat illeti. Ha választanak is törzsfőket, ezeknek a hatalma kevés. Osztálykülönbségek nem léteznek, nincsenek előkelő urak és rabszolgák. Nincs szabadverseny, nem küzd mindenki egymás ellen, mint egyes szociológusok hirdetik, hanem nagy figyelemmel gondoskodnak a gyengékről, betegekről és az öregekről. Az állam tevékenysége legjobban érezhető az ifjak felavatásánál, de itt is teljesen a család szolgálatában áll. A háborúnak nincsen nagy jelentősége és ha kitör, gondoskodnak arról, hogy ne járjon végzetes következményekkel.

Az *őskor dologi kultúrájában* még nem szerepel sem a földművelés, sem az állattenyésztés s ezért tiszta gyűjtőkultúrának minősíthető. A férfi vadat, halat szállít; a nő fát, gyümölcsöt, gyökereket csigákat gyűjt és elkészíti az ételeket. A munka megosztása a nemek között tökéletes. Ha a természet önkéntes adományai egy helyen elfogyanak, akkor felszedik a sátorfájukat és tovább költöznek, s ezért nem is halmoznak fel nagy vagyont, de a magántulajdon fogalma és az enyém-tied iránt kifejlődött nagy érzék feltalálható náluk. Nincsen gazdag és szegény, egyik nem kívánja elnyomni a másikat, munkájuk inkább játék és sport, túlterhelésről nem lehet szó, az emberből itt nem lesz igavonó állat. Értelem szempontjából minden kutató elismeri, hogy az ősember rendkívül intelligens és okos. Mutatják ezt egyszerű fegyverei és ezek használata; „nagyon elmés, nagyon találmányos“, ez róluk az egyhangú vélemény. A vallásuk monotheizmus, Isten számukra atya, az erkölcsi törvények alkotója és őre.

Jellemző az ősi kultúrára, hogy a dologi és személyi művelődést teljes harmoniába olvasztja, s észlelhető benne a közéletnek nagy törvénye: ami a családnak javára válik, az mozdítja elő az igazi személyi kultúrát. Szinte eszünkbe jut Rousseau mondása, térjünk vissza a természethez, az ősi élethez, de nem az ő egyoldalú felfogása szerint, hanem oly értelemben, hogy létesítsünk harmóniát a dologi és személyi kultúra között. De emeljük egyszersmind az élet színvonalát, mert az örökös vadászat nagy hátrányokkal jár. Nem nevel komoly munkára, nem fejleszti ki a népnek szép képességeit s a barangolás, a cigányélet annyira a vérükbe megy át, hogy semmiképp sem lehet őket rábírní életmódjuk megváltoztatására. Az ilyen idillikus életmód természetesen csak a forróégőv alatt jöhetett létre, hol a természet bőségesen gondoskodott táplálékról, ruháról, hajlékról. Ebből a játékos, szinte gyermeki állapotból az emberiséget két hatalmas

ösztön vezette ki: egyik a szükség és nyomorúság; a másik inkább belső rugó, a tudás, élvezet és hatalom utáni kívánczóság.

Az ősi kultúra jellemzése után Schmidtnél az *állattenyésztő patriarkális, atyai jogon alapuló kultúrkör* jellemzése következik (vater-rechtlich-grossfamiliärer Kulturkreis), melyet eddig nemcsak az evolúció, hanem a kultúrtörténeti irány is egészen elmellőzött. A vadász népek állattenyésztőkké alakulnak át. Megszelidítik az iramszarvast, lovat, tevét, juhok és szarvasmarhát. A nagyobb állatok szelidítése és tenyésztése férfimunka; ő keresi ki a legelőket, ő vezeti az egész családi életet. A nőnek van ugyan gondja elég, neveli a gyermekeket, rendben tartja a sátrakat, készíti az ételeket, de már nem veszi ki részét a tulajdonképeni vagyonszerzésből, társadalmi helyzete rosszabbra fordul. A házasság eredetileg még monogám, de a gazdagsággal mérsékelt poligámia mutatkozik. Az állattenyésztés rászoktatja az embert arra, hogy a maga életében is jobban megfigyelje a rokonsági fokokat, ügyeljen a vér tisztaságára és ezzel kapcsolatban a nő tiszta életére. Az állattenyésztés úgy gazdaságos, ha nagyobb nyáj van együtt, nem darabolódik szét folyton a családi vagyon, természetes tehát, hogy így kifejlődött az elsőszülöttségi jog; a legidősebb fiú követte atyját a patriarka jogaiban. A vagyonhalmozódást az is előmozdította, hogy az állattenyésztéshez nem mindenki egyenlően ért és nem mindenkinek van hozzá szerencséje, a kisebb nyájak tulajdonosai nem tudják megvédeni magukat a támadókkal szemben és így önként a nagy tenyésztők oltalma alá helyezik magukat. Így keletkezik a hűbérrendszer. A nyájak ellátására továbbá szolgákra is van szükség, s így a gazdasági egyenlőtlenség megteremti a szociális és politikai egyenlőtlenséget, kifejleszti az osztálykülönbséget. Akinek nincsen nyája, vagy akit legyőztek, abból iparos lesz, vagy műveli a földet.

A patriarkák az állami szervezettel nemsokat törődnek, nem tartanak felavató szertartásokat s a nagy családokat nem rokonszenv, hanem háborús érdek készíteti szövetségre. Az ősi vallás még elég tisztán megmarad; az égi istent tisztelik a sémi népek Jahve, az indogermánok Dyauspitar, Jupiter alakjában.

A személyi kultúrára ennek az életmódnak három szempontból káros a befolyása: 1. a gazdag tulajdonosoknál megerősíti a bírvágyat, kifejleszti a hatalomra törést; minél több embert, nyájat, legelőt akarnak szerezni s ez mindig a gazdaságilag gyengébbek elnyomására kísért; 2. kifejlődik az arisztokrácia, a felsőbb társadalmi réteg és ezzel együtt az éles osztálykülönbség, mely nem egyéni

arravalóságon, hanem tisztán vagy non alapszik. Ennek folytán 3. jelentkezik a munka megvetése. A birtok minden; az ipar és kereskedelem szabad emberhez nem méltó, ez a szolgák és jobbágyok dolga.

Föltűnő, hogy a nagy műből hiányzik a népek fejlődése szempontjából rendkívül fontos különbségtétel, a tevenomadok és az ökörmomadok között. Pedig már az arab filozófusok észrevették, hogy akik tevékkel rendelkeznek, messze elkalandozhatnak és így harciasabbak, élmesebbek, míg a szarvasmarhatenyésztők kénytelenek a vizek, kutak közelében állandóan tartózkodni és ennek következtében sokkal szelídebb, nyugodtabb természetűek.

A kezdetleges kultúra második faja a *totemisztikus kultúrkör* (exogam, vaterrechtlicher oder totemistischer Kulturkreis). A totem szó az északamerikai odjibve indiánok nyelvéből származik, kik egyes családsoportok, törzsek megnevezésére és címerül is használják. A fenti rövid jellemzés kiegészítésére megjegyzendő még, hogy dologi kultúra terén itt is uralkodik még a vadászat, gyűjtés, de a törzsek már nem vándorolnak, hanem letelepednek állandóan egy területen és többen összefognak, hogy nagy hajtóvadászkat rendezhessenek (höheres Jägertum). Tökéletesebb fegyverek készítésével megkezdődik az ipar és a sok zsákmány elejtésével a cserekereskedelem. Az egyes férfinak itt már több a ráérő ideje s így megindul a kezdetleges művészet, szóval mindaz, ami alkalmas a városi kultúra kifejlesztésére.

Az ipar, kereskedelem, főleg a művészet masculini generis, elsősorban a férfiak dolga és így ebben a kultúrkörben megtörténik a férfiak emancipációja, kiszakítása a családi körből. Ezzel bekövetkezik a családi élet süllyedése. A nőt alacsonyabbrendű teremtnak tekintik és a hitvestársaknak az őskultúrát jellemző kölesönös tisztelete, szeretete, hűsége megszakad. A fiatalembereket külön nevelik a maguk hivatására; már a nagyobb fiúkat kiszakítják a meghitt családi körből és közös sátrakat állítanak fel számukra; nősülniök csak 30–40 éves korukban szabad. Ez az intézkedés az erkölcsi züllésnek és természetes visszaéléseknek melegágya; ekkor üti fel fejét először a prostitúció. A felavatásnál az őskultúrában az erkölcsi törvények szentségét kötötték az ifjak lelkére; ebben a korban már a körülmételéssel kapcsolatban nyers nemi felvilágosítás lép előtérbe. Így a férfivilág erkölcsi érzelme egészen eldurvul.

A családdal ellentétben állami élet terén fejlődés állapítható meg; éppen a totemek tisztelete következtében a férfivilágban igen erős a szolidaritás és a nemzeti érzés. Vallásos téren a legfőbb lény helyét a napisten foglalja el, kit férfialakban képzelnek el. Megkezdődik a

politeizmus s következménye az önző istentiszteletek, a bűbájosság és varázsolás, mely az embert az istenek urává akarja tenni. A személyi kultúra szempontjából az egyoldalú munka kikezdi a családot, lealacsonyítja a nőt és súlyos csapást jelent férfira, nőre egyaránt.

Az inkább városi jellegű totemizmussal párhuzamosan más területeken az ősi kultúrából kifejlődik az elemi kultúra harmadik faja, a falusias jellegű *matriarkális kultúrkör* (exogam mutterrechtlicher Kulturkreis). A nő feltalálja a földművelést, termeszt a kapás növényeket és ez a kultúrát a földművelő népeknél őt avatja a család urává. A megművelt birtok leányágon öröklődik tovább. Ugyancsak a nők találják fel a fonást, szövést; ők formálják és égetik az első agyagedényeket. A férfi megmarad továbbra is vadásznak, ez most már jelentéktelen foglalkozás és a férfi haszontalan tagja a társadalomnak. Ő őrzi, ringatja a gyermeket, sok helyen ő fekszi a gyermekágyat (couvade), míg a nő két-három nap mulva felkel és a termelés után jár. (289. l.)

Kézzelfoghatóan látszik, milyen végzetes befolyást gyakorolnak a gazdasági viszonyok az erkölcsi életre és a társadalmi berendezkedésre. Az ősi kultúrában annyira megbecsült nő maga bontja szét ennek az idillikus családi életnek kötelékeit, a férfi eleinte nem is megy át neje birtokára. A gyermekekkel a nagybátya, vagy valamely anyai ágú férfirokon foglalkozik. A férfiak ezt a természetellenes elnyomatást nem bírják el sokáig, a mai szabadkőművességnek megfelelően titkos egyesületekben szervezkednek a nők túlkapásai ellen (275. l.). Ezek a társulatok államot alkotnak az államban és majd mindenütt megdöntik a nők uralmát, úgyhogy a férfi nemesek átköltözik a nő birtokára, hanem lassankint ő vásárolja meg a nőt (Kaufehe) és most már úgy kezeli, mint igavonó rabszolgát, nem mint hitvestársat. Végeredményben tehát a nőuralom süllyesztette legmélyebbre a nőt.

A társadalmi életben, míg az anyai jog fennmarad, nem fejlődik ki nagy egyenlőtlenség, de a vallásos életben szintén bekövetkezik a forradalom. A nők a legfőbb isten helyére a hold képében istennőt állítottak és a férfiak lázadoznak ez ellen a vallás ellen. Megkezdődik a szkeptikus, pesszimisztikus filozofálás, sőt titkos egyesületeikben megtalálható a materialista gondolkozás kezdete. Az őstörténelem tanulsága szerint tehát a nőuralom a gazdasági téren sem lehet tartós, még kevésbé társadalmi és politikai téren. Igazi birodalma a család és ebben a belső személyes élet nemesítése, szív- és jellemnevelés. Ezeket a tanulságokat ajánlja Schmidt és Grosse a Mária-tisztelettel kapcsolatban a nőemancipáció figyelmébe (296.).

Amint a tapasztalati lélektan három eleme, az ismeret, érzés és akarás kombinációjából megszerkeszti egész lelki életünket, hasonlóképpen Schmidt az ismertetett három kultúrkörből felépíthetőnek gondolja az egész emberiség bármilyen színvonalú kultúréletét. A három elem keveredése azonban már annyira változatos, hogy itt alig beszélhetünk kultúrkörökről, ezeket hamarosan felváltják a nemzeti kultúrák. Schmidt főképpen kétféle képződményt ismertet, a totemisztikus-matriarkális és a nomádok patriarkátusának ezzel való keveredését.

A totemisztikus-matriarkális kultúrképződményekben a gazdasági termelést előnyösen befolyásolja a városi és falusi irányú művelődés találkozása. Így keletkeznek a kis államok falvakkal és mezővárosokkal, hol a házakban ipar és kereskedelem, a határban pedig földművelés folyik. Ezzel az életmóddal találkozunk most is Afrika és Amerika legtöbb természeti népénél; ez dívott a történet előtti Egyiptomban, Indiában, Peruban és Babilonban, hol azonban a kapás növények termesztése mellett feltalálják a szántást, megkezdik a nagyobb stílű földművelést.

Amilyen előnyöket jelentett ez az elegyedés a dologi kultúrára, éppoly káros befolyást gyakorolt személyi kultúra szempontjából. Az ősi kultúrával szemben már a két elemi kultúrkör családi, társadalmi és vallásos élete is elfajulást jelentett; ez a degeneráció fokozott mértékben mutatkozik a kettő képződményében, mert a totemizmus átveszi ugyan a földművelést, de fokozatosan kiküszöböli a női jogot és így a lenézett női nem vállára még a föld megmunkálását is rárakja. A mitológiában is győz a férfielelem. A totemek közül a napistenhez tartoznak, mint szoláris állatok, a sasok, sólymok, az erős ragadozó madarak, az oroszlán és a farkas. A hold istennőjéhez csatlakoznak a lunáris állatok, a holló, a varjú, a kígyó stb. Jól látható ez a keveredés Egyiptomban. A totemisztikus napisten „Ra“ megöregszik, lemond a trónról s helyét elfoglalja két fivére, a szelíd Osiris és a kegyetlen Set; az elsőnek neje, a másodiknak barátnője Isis, kinek jelvénye a tehénaszarvakkal ékesített hold.

Az ilyen korcsosodó nemzedék meghódítása könnyűszerrrel sikerül a harcias és tisztaéletű patriarkális nomádoknak. Maguk erejéből ők sem tudtak volna létesíteni magas kultúrát, de így a kis állam, a falvak és mezővárosok alkották az alanyt, melyből erős akaratok, kormányzó talentumuk, uralomratermettségük kifejlesztette a történeti népeket és a nagy államokat. A bennszülöttek alkotják ebben az új országban a kezdet-lábat, de a pásztornép tölti be a fej szerepét. Így a szemiták-hamiták a Nílus, az Eufrates és Tigris völgyén; a török-tatárok és az indogermánok a Ganges, a Hoang-ho és a Jang-ce-kiang



partján alapítanak nagy birodalmakat. A magas kultúrák kialakulása Schmidt szerint a következőképpen történik: 1. A nomád népek leigázzák a falvakból álló kis államokat és felettük erős központi hatalmat gyakorolnak. Ezzel már megalakul a nagy területtel és nagyszámú népességgel rendelkező birodalom. 2. Megszervezik a társadalmi osztályokat. Rendszerint király körül csoportosulnak, mint felső réteg, mint arisztokrácia, de gondjuk van rá, hogy a bennszülötteket is megosszák és széttagolják; így alakul ki a kasztrendszer és a rabszolgaság. Itt már alig lehet szó egységes társadalomról. A birtokos és kiváltságos osztály mindennel rendelkezik, a többi jogsfosztott, kitagadott hazátlan pária. 3. A családi életből hamarosan kiküszöbölik a totemisztikus matriarkális kultúra veszedelmes maradványait, amennyiben megszüntetik a totemklanokat, a női házassági osztályokat (phatria), csak a közeli vérrokonság marad meg házassági akadály gyanánt. Az anyai jog iránt azonban a nomádoknak sincsen érzéke. A gazdagoknál szinte hallatlan mértéket ölt a poligámia. Buddha 40.000 táncosnője, vagy Salamon király 700 felesége, 300 ágyasa, általánosan ismert példák, pedig ők még aránylag a legfejlettebb erkölcsi érzékkel rendelkeznek.

Ebből már látjuk, hogy a személyi kultúra nem sokat nyer a nagyarányú dologi fejlődéssel. Az állam szerkezete nagyon is önkényes hatalmon alapszik; berendezése mechanikus jellegűt ölt s a dologi kultúra mellett alig törődik a vallásos, etikai és érzelmi szükségletekkel s amennyiben ezeknek eleget tesz, hatalmi célok kedvéért teszi. A családban a nő helyzete folytonosan rosszabbodik. A férfi, ha megúnja, elzavarhatja feleségét, felbonthatja a házasságot. Hitvestársi hűség az ő számára nem kötelező. Viszont a nő házasságtörése mindig válással jár, sőt gyakran nagyobb büntetés, maga a halál is jár érte.

A társadalmi életben az a törekvés érvényesül, hogy az egész gazdasági élet a felső réteg szolgálatában álljon. A gazdagok így degenerálódnak az élvezetek következtében; az elnyomottak is elaljasodnak lélekben még inkább, mint testben. A léleknélküli kapitalisztikus kultúrának nem lehet más vége, mint a halál, a művelt népek alkonya. Valóban „nyugat pusztulása” (Untergang des Abendlandes), a modern kultúrának is segélykiáltása, mely nemesak a német papírerdőn, az újságok és folyóiratok tömkelegén viharzik keresztül, hanem óriási hullámokat vert fel az egész világ tudományos légkörében. Valóban a kultúrtörténelem tanulsága szerint, nem az őskultúra tűnt el a föld színéről, sem az úgynevezett félkultúrák, hanem a patriarkális alakulatokból keletkezett nagy birodalmak.

Vallás terén a népek keveredésével egész pantheon keletkezik, mindenütt az istenek légiója nyüzsg. Ez a helyzet viszont nem elégíti ki a gondolkozó embert, megkezdődik a szkepszis és vele minden vallás megdőlése. Ez volt a helyzet a kereszténység fellépése előtt.

Mentsóget az egész vonalon Schmidt csak abban talál, ha újra az egészséges családi élet lesz a társadalmi és államalakulatok alapja és célja. A társadalomfenntartó lelkierő csak a családban maradhat fenn.

A kultúrkörökben lefolyó életről Schmidt és Koppers könyvében a két szerző eredményeit egybefoglalva iparkodtunk vázlatos, de mégis hű képet nyújtani. Koppers gazdasági kutatásaiból külön figyelmet érdemel még az *ősnépek ergológijával* foglalkozó fejezet. Tárgyalja ebben a tűz gyújtását és alkalmazását, felsorolja a ruházkodás keletkezésére vonatkozó elméleteket és megállapítja, hogy ez elsősorban a szeméremérzésre vezethető vissza és nem a díszítésre, mint eddig legtöbbször tartották. Az ősi fegyverek közé sorolja a nyilat és a bumerangot is. Iparuk még nincsen, nem állítanak elő árukat kereskedelmi célból; még mindenki maga készíti a saját szerszámát és fegyverét. A cserekereskedés a szomszéd népekkel már virágzik az ősnépeknél is, de főképp nagy szerepet játszik később a kultúrkörök keveredésénél és a magasabb kultúrák kialakulásánál. A jövőndő minden kultúrtörténetészenek figyelmébe ajánlja, mily fontos módszertani szempontból a *magasabb kultúra és a gazdasági alakulatok szoros összefüggése*; egyik a másik nélkül meg sem érthető, s ezért okvetlenül szükséges, hogy egyik a másikhoz csatlakozzék minden kutatásban, egyik a másikat megvilágítsa. Ezt a kölcsönös megvilágítást, amint látjuk, Koppers meg is kísérelte a nagy munkában és dícséretére legyen mondvá, vállalkozása csodálatos sikerrel járt. A szocialista elmélkedők elszigetelten megjelenő cikkeit ujjongva köszöntötték, de most, amikor összes eredményeit egybefoglalja, kimutatja a személyi kultúra fölényét a dologi felett, amikor utal arra: „Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri is...” s a nagy birodalmak pusztulásával kimutatja, hogy nyugat alkonyát csak a kereszténység akadályozhatja meg, bizonyára megpróbálkoznak régi módszerükkel, az agyonhallgatással.

A hatalmas művön még egyszer áttekintve, Schmidt-tel együtt érezzük, hogy vannak még hézagok ebben a legújabb művelődéstörténelemben, tennivaló akad még elég; de a kicsinyes kritizálást elnyomja az őszinte csodálkozás az elért pozitív eredményeken. Évtizedes komoly munka gyümölcse áll előttünk, mely sokkal mélyebb

gyökérszálakat ereszthet a népek életében, mint a Spengler nyomán megindult irodalom szellemeskedése. Grosse-val az egyik legnagyobb élő etnológussal tartunk: „Ebben a műben sikerült először erőszakos magyarázgatások nélkül az etnográfia és kultúrhistóriai adatok káoszának rendezése és megvilágítása. Es ist Licht geworden. Végre világosság támadt.“ (Anthropos 1925, 690.)

## ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

FREIHERR BÉLA von BRANDENSTEIN: *Grundlegung der Philosophie. Erster Band. Dinglehre. — Ontologie. — Gehaltlehre. — Totik. — Formenlehre. — Logik.* Halle/Saale 1926. 599 l.

Hogy a fiatal magyar bölcsele o jelentékeny munkájának célját és jellegét méltányolhassuk, a modern philosophia egy sajátos vonásából kell kiindulnunk.

Már *Descartes* óta azt a törekvést észleltük a gondolkodók körében, hogy lehetőleg egy teljesen előítéletmentes álláspontból induljanak ki, mely a lehető legkevesebb praesuppositióra építi következtetéseit. Csaknem valamennyi újkori bölcsele meg van győződve arról, hogy csak az ily módon gondosan előkészített „tabula rasa” alkalmas arra, hogy reája az általunk elérhető legmélyebb világmagyarázatot felépíthessük. Ez a program nyilvánul meg egyaránt *Kant*, *Fichte*, *Hegel*, *Bohans* kiindulópontjában, valamint *Avenarius* „empirio-kriticizmusában. *Rehmke* „Grundwissenschaft”-ja *Brentano* „leíró psychológiája”, *Hausserl* „phaenomenológiája”, *Meinong* „tárgyelmelete”, *Riesch* „Ordnungslehre”-je, sőt *Bergson* intuitív alapokat kereső bölcselekedése egyaránt ezt a törekvést szolgálják. Brandenstein is azt a célt tűzi maga elé könyvében, hogy megtalálja azt a valódi philosophiai „alaptudományt”, melyre azután mint szilárd alapra építhet tovább.

Az említett bölcselelők szempontunkból *három* csoportra oszthatók. Vagy arról vannak meggyőződve, hogy a végső, elemi s már felbonthatatlan kiindulópont csak a *logikum* lehet, amint az minden igazság formai határozmányjaiban megnyilvánul; ez esetben a *Bohans* által megkezdett úton haladunk. A második lehetséges álláspont az, hogy bizonyos *tartalmakban* látjuk a végső adottságokat, amikor is egy bizonyos *tárgyelmeletre* építünk, aminőt pl. *Husserl* és *Meinong* parkodnak fölépíteni. Végre megkísérélheti a bölcselelő azt az utat is, hogy a logikumot s a tartalmakat *együtt* tekinti elemi adottságukban; ez esetben nagyjában *Hegelt* követi.

Brandenstein alapjában a legutóbbi állásponthoz csatlakozik avval a lényeges különbséggel, hogy míg *Hegel* a tartalmakat végelemzésben a logikumból akarja kifejtetni, szerzőnk a logikum és a tartalom eredeti szerves egységét vallja, melynélfogva egyik a másiktól nem származtatható. Nemcsak *ennek* a szűkebb értelemben vett kiindulópontnak megválasztásában, de művének úgyszólván minden állításában is szerzőnk teljesen önálló s nagyrészt még járatlan utakon halad.

A könyv első része a legáltalánosabb tárgymérettel foglalkozik, melyet szerző *ontológiának* nevez. Elsőben a dolog (Ding) általános fogalmát tisztázza, azután minden dolog östényezőit vizsgálja, melyeket három mozzanatban jelöl meg: a „tartalom“-ban (Gehalt), a formában (Form) s az alakulat-ban (Gestaltung). A tartalom a dolog mibenlétét jelenti pl., hogy az szín és kvalitás. A „forma“ a dolgok összefüggését képviseli. Az „alakulat“ pedig azt a mozzanatot jelenti, hogy a dolog „egy“ vagy „több“. A „tartalomtan“, melyet szerző nem egészen szerencsés kifejezéssel „totikának“ nevez (az aristotelesi  $\tau\omicron\delta\epsilon$  nyomán) a „tartalmi kategóriákat“ fejti ki, míg a „formatan“, vagyis a logika a logikai kategóriákat vizsgálja. E fejtegetések rendkívül gazdag problémaszövedéket s ezzel kapcsolatban sok igen eredeti szempontot tárnak fel, melyeknek pusztá felsorolására sem vállalkozhatunk az ismertetés szűk keretében. A tárgyméleti és logikai vizsgálódást kétségtelenül jelentékeny módon előmozdítják e mélyreható és világos fejtegetések. Ezúttal csak néhány kritikai megjegyzésre kell szorítkoznunk.

Szerző sem fogadja el az azonosság elvének ama formuláját, mely szerint minden dolog *csak* önmagával azonos. Azt állítja ugyanis, hogy ez nem egészen áll, mert minden dolog *részben* más dologgal is azonos: ebben áll a formának általánossága. Például: egyazon fajnak individuum

Ez állásfoglalásban nem osztozhatunk. Mert az identitás fogalma kező kifejezését ajánlja: „A dolog formailag azonos, önmagával összefügg, önmagára visszavonakozik (rück bezogen)“.

Ez állásfoglalásban nem osztozhatunk. Mert az identitás fogalma csak átvitt értelemben alkalmazható egyazon faj individuumaira, mert pontosan szólva pl. az összes emberek, *mint emberek* nem azonosak, hanem *egyenlők*. Hiszen a szerző által ajánlott fogalmazás is hangsúlyozza, hogy az azonosság valaminek *önmagához* való viszonyát jelenti, amiből nyilván következik, hogy aggályos azt azon relációra alkalmazni, melyben valamely dolog *más* dologgal áll. Azonkívül: valamely dolog önmagában nemcsak az identitás viszonyában állhat s ezért az „önmagához való viszony“ s az identitás nem azonosíthatók. Például egy ember valamely attribútuma is vonatkozik ugyanezen emberre: e viszony azonban az „inherentia“ s nem az „azonosság“ viszonya.

Brandenstein nem fogadja el azon elvet, hogy minden dolog valamely osztály tagja (principium classificationis). Úgy véli, hogy ez nem egyetemes érvényű tétel, mert *egyetlen* dolog sem tartozik semmiféle osztályba. Ezt azonban nem sikerül indokolnia; oly osztály, melynek *egyetlen* tagja van, éppen nem önellenmondó. Ha ugyanis valamely osztály minden tagja már eltűnt, kivéve egyet, azért ez utolsó példány nem szűnik meg ez osztály tagjának lenni. Ez történik pl. egy kihalt állatfaj utolsó egyedével: ez is még azon *fajba* tartozik, melynek ép utolsó példánya. Az „osztály“ fogalmának lényege ugyanis nem abban van,

hogy több tagot foglal magába, hanem hogy sajátos módon *magába foglalja* a megfelelő tagot vagy tagokat. Tévedés azon állítás is, hogy az összefüggés elve (principium cohaerentiae) már megvan Bolzanónál: e bölcselő az egyetemes összefüggést csak az igazságokra nézve ismerte fel.

Brandenstein könyve gondolatgazdagsága s eredeti systematikája folytán igen figyelemreméltó. Egy nagyobb mű első kötetének van száma s így azt a reményt kelti, hogy nyomában még sok új érdekes megállapítás fog fakadni. Kíváncsok volna, hogy legalább egy része magyar nyelven is megjelenjen, hogy e mélyenjáró munka a mi irodalmunkat is gazdagítsa.

Pauler Akos.

G. GENTILE: *L'esprit acte pur*. Traduit de l'italien par. A. Lion. Paris, F. Alcan. (Bibliothèque de philosophie contemporaine) 1925. 249 l.

Gentile, volt olasz kultuszminiszter tudományos kutatása régebben kivált a philosophia történetére irányult. Ez összefoglaló elmélet munkája egy teljes világnézet körvonalait adja. Alapgondolata úgy foglалható össze: nincs reális objektum és reális szubjektum ama aktus nélkül, mely mindkettőt létrehozza és szembeállítja egymással. Az egyetlen realitás tehát a gondolat az ő aktualitásában. A megismerés tárgya mindig szellemi dolog.

A szellem egységes és végtelen: absolute substantia nélküli folyamat és aktus. A szellem nincs megnyilvánulatain kívül: nem egyéb, mint lényegének „benső realizációja“. Ezáltal teljesen szabad. Sőt azt sem mondhatjuk, hogy a szellem valami „létező“, mert hiszen teljesen feloldódik a világfolyamat konstruktív tevékenységében, a fejlődésben. Nyilván Hegel gondolatvilágának kellős-közepén vagyunk, mindazonáltal Gentile nem állapodik itt meg, hanem úgy ítéli, hogy mesterén túl kell haladnia. Még pedig azért, mert Hegel a lét és a memlék két merev fogalmából indul ki, melyből a keletkezés, a fejlődés minden ízében dinamikus mozzanata sohasem bontakozhat ki. Szükség van tehát a hegeli dialektika reformjára, mely lényegileg abban áll, hogy a hegeli alapfogalmak merevségét megszüntetjük, azaz azok deformálhatóságától elállunk. A szellem nem a *gondolt*, de a *gondolkodó*, amelyet soha sem lehet a tárgyas világ részévé tenni. Egyetemes és egyes csak az elvonásban válszthatók el egymástól.

A mű ebből a szempontból tárgyalja a fejlődés, az individualitás, a tér és idő, a halhatatlanság, a kauzalitás, a szabadság, a tudomány, az élet és a filozófia viszonyát. Végső konklúziója az, hogy az igazi történelem nem az, mely az időben pereg le, de az, amely a gondolkodás aktusának örökkévalóságában valóban realizálódik.

Gentile könyve kitűnő példája a modern gondolat küzködésének, mely már kinőtt a közelmúlt empirizmusából, de kellően világos logikai alapvetés híján még csak homályos ködképekben látja azt amivel a tapasztalati világot ki kell egészíteniünk.

Pauler Akos.

H. CONRAD-MARTIUS: *Realontologie, I. Buch*. Sonderdruck aus „Jahrbuch für Philosophie“. B. VI. herausgegeben v. E. Husserl. Freiburg i. Br. Halle a. d. S. M. Niemeyer, 1924. 175 l.

Szerző „realontológián“ annak a rendszeres leírását érti, amit realitásnak nevezünk. Ezt a descriptiót a Husserl-féle „eidetika“ értelmében végzi. Nem amaz ismeretelméleti problémával foglalkozik, hogy vajjon az adottságok valóban léteznek-e — hanem csak azt iparkodik megállapítani, hogy *ha* realitást találunk az adottságok között, *mi az*, ami azt éppen realitássá teszi szemünkben. Tehát *lényegvizsgálatra* törekszik, kikapcsolván a *létezés* meghatározását. Úgy találja, hogy a realitás mindig valamiféle *alanyt* (hypokeimenon) jelent, amely bizonyos határozományok „hordozója“. Ebből kiindulva vizsgálja a „materialitás“ jellegzetes vonásait általában, azután a „materialis constitutio“ a „hang és zöreje“, a „temperatura“ s a „fény“ descriptiv sajátosságait. Igen érdekes annak a magyarázata, hogy miért kapcsolódik a „szellem“ fogalma a test gáznemű halmazállapotához s a fényszimbóliára miképpen alakul ki. Egyébként a hosszadalmas vizsgálódás eredménye meglehetősen sovány s ebben osztozik a Husserl nyomán fellépő más hasonló tanulmányok sorsával. Talán nem annyira filozófiai, mint inkább néplélektani hasznát láthatjuk az ilyenmű „eidetikai“ vizsgálatoknak, amennyiben a népies metafizika számos kategóriájának keletkezésére fényt deríthetnek.

*Reichl's Philosophischer Almanach*. Internationales Jahrbuch der Philosophie der Gegenwart. Herausgegeben von Paul Feldkeller. Darmstadt, 1926. O. Reichl's Verlag. 458 l.

E mindenképen hézagpótló évkönyv harmadik évfolyama (1925/1926) fekszik előttünk. Kitűnő tájékoztatást nyújt a különböző országok filozófiai társulatairól, miközben nemcsak az európai és amerikai, hanem az ázsiai kultúráról is megemlékezik. Majd áttekintést ad Németország filozófiai folyóiratairól úgy a múltban, mint a jelenben, s az eddigi filozófiai kongresszusokat ismerteti. Végül a görlltzi Jakob Böhme ünnepélyéről emlékezik meg s kisebb cikkek után Thomasius (született 1655) filozófiai élelapjából közöl érdekes részleteket. Aki a filozófiai világmozgalmakról tájékozódni akar, nem nélkülözheti ez ügyesen összeállított évkönyvet. A magyar filozófiáról, annak múltjáról és jelen helyzetéről dr. Tihanyi Zoltán és dr. Trócsányi Dezső közlései nyomán írt cikket találunk a kötetben. Kíváncsinos volna, hogy a jövőben ez ismertetés legalább is oly tüzetes legyen, mint aminőt a jugoszláv filozófiáról hoz az évkönyv.

SCHOLASTIK: *Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie*. Herausgegeben von den Professoren des Ignatius Kollegs in Valkenburg. I. Jahrgang. Heft. 1. 1926. Freiburg im Breisgau. Herder et Co.

A neoscholastikus bölcelet föllendülésének újabb jele e folyóirat megindulása, mely részint a régi scholastikus irodalom tanulmányozását, részint a katolikus filozófiának a modern tudomány problémáival való egybevetését célozza. *Chr. Pesch S. J.* egy posthumus dolgozata nyitja meg a füzetet, mely a „lét“ és a „lényeg“ tárgyi különbségének kérdésével foglalkozik tekintettel a teremtményekre. *F. Pekter S. J.* az oxfordi ferences iskola legrégibb *Sententia*-kommentárjára hívja fel a figyelmet. *Joseph Ternus S. J.* Hans Meyer „Geschichte der alten Philosophie“ című könyvének ismertetése kapcsán az antik és a keresztény gondolat némely vonatkozását világítja meg. Kisebb adalékok és bírálatok egészítik ki a füzetet. Bármily álláspontot foglaljon is el valaki az új scholastikus bölcelet módszerére nézve, annak tanulmányozása csak hasznos lehet arra, ki az emberi gondolkodás küzdelmes multját s ebből folyólag jövő kilátásait meg akarja érteni. Sok energiapazarló „újrafelfedezést“ takarít meg ez úton a bölcselő. Így éppen Pesch értekezése figyelmeztetheti a modern filozófust arra, hogy *Husserl* megkülönböztetése lényeg és lét között milyen nagy multtal bír.

P. A.

HEFELE, HERMAN: *Das Gesetz der Form. Briefe an Tote*. Jena, 1921. Diederichs. 134 l. 8°.

A könyv konfesszió, a szerző éréseinek története, melyet ebben a sajátos irodalmi köntösben tár fel, „leveleket“ intézve a mult nagy megtisztultjaihoz, akik mind ennek az érésnek nemcsak mintáit, de különböző szállásait is jelentik. Epp ezért a konfessziót jelen esetben nem szabad szubjektív pszichológiai értelemben venni; kevésbé hatásról, mint inkább egy szellemi irány megigenléséről van itt szó s a nagy halottak műve egyenként a kultúra egy-egy tartományát képviseli, ahol a forma törvénye érvényesült, vagyis: a szubjektív, a pusztán természeti és ösztönszerű objektív alakzattá vált. A forma: erő, művelés és rend és elérésének egyedül lehető útja a lemondás és legyőzés, az akarat céltudatos beletörése és az éniség alázatos megtagadása. A könyv nem kiépített kultúrfilozófia: inkább egy elvnek következetes végigvezetése a kultúra minden ágában. Mégis, a szerző felassza a kultúra egész termőföldjét és aratása épp oly érett, mint amily jövővelterhes. Tagadhatatlan, hogy a műben kidomborodó és hangsúlyozott az esztétikai jelleg, ott is, ahol a szerző a kultúra egyéb területein jár s ez a jellemvonás a forma hozománya, melyet az esztétikából s nem a metafizikából vesz fel. Ennek az esztétikától ihletett kultúrfilozófiának aztán két pillére van: a humanizmus és a klasszicizmus, amely mindkettő a forma törvényének eleven érvényesülése.

Akinek érzéke van az oly filozófia iránt, mely napjaink anarchiára hajló gondolkodásában, azon a téren, ahol a teória épp a leg-



közvetlenebbül beleér az életbe, a megfékezett erőt, a szubjektivitás alárendelését, a föltétlen rendet, a — sit venia verbo — *dogmát* hirdeti, annak e széles gondolatárvlatot nyújtó és szépen megírt könyv elolvasása kétséggkívül örömet fog szerezni. *Prohászka Lajos.*

ROBERT SOMMER: *Tierpsychologie* (Quelle & Meyer-Verlag, München. 1925, 245 oldal).

Az utóbbi évek előrehaladott állatlélektani kutatásai már régóta várnak szisztematikus összefoglalásra. Sajnálattal kell megállapítanunk, hogy ezt a hiányt, bár célul tűzte ki maga elé, a giesseni pszichológus könyve sem pótolja. Egyrészt mások, de jórészt a maga alapvető bűvárlatainak alapján kiszakított képekben mutatja be az állatok lelki életét, de oly vonzó és élvezetes stílusban, hogy szinte feledteti a rendszertelenséget. Sommer tanár a híres *elberfeldi lovakon* kezdte állatpszichológiai vizsgálódásait, idevágó munkái foglalják el a mű centrális helyét. A vizsgálatok az idők folyamán kiterjeszkedtek a többi emlősökre, kutyákra, kecskékre, disznókra, elefántokra, majmokra, de alsóbbrendű állatokra, még a gerinctelenekre is. A főkérdések, amelyekre a könyv felelni kíván, a következők: 1. Lehet-e és mennyiben lehet állati érzetek és szemléletek mellett állati képzeletről és értelemről beszélni? 2. Hogyan függnek össze az állatok lelki sajátosságai az organizmussal? 3. A pszichikai funkciók milyen viszonyban állnak az idegrendszerrel? 4. Testi és lelki szempontból mi az állattól az emberhez vezető fejlődéstörténeti sor? 5. Hogyan viszonylik az állatpszichológia az emberi pszichológiához és pszichopathológiához?

Sommer megkísérli, hogy a fiziológiát, összehasonlító anatómiát és pszichológiát összekösse a pszichopathológiával, hogy ily módon megvesse az *összehasonlító állatlélektan* alapját.

Rövid bevezetés után, amelyben az állatpszichológia történetét ismerteti, az *emberi és állati lélek összehasonlítására* tér rá. Ember és állat főkülönbségét az *egyenes tartásban* látja és evvel kapcsolatban a karok és lábak specifikus használatában. A kétféle lélek szoros kapcsolatát azonban legkarakterisztikusabban a *kifejező mozgások* bizonyítják. Hányszor láthatunk emberi arcokon állati vonásokat és állati arcokon emberi kifejezést! Ebben a hasonlóságban rejlik egyrészt a *karikatúra* pszichofiziológiai gyökere, de másrészt, irodalmi szempontból, az *állatmesé* is, amely a benne rejlő fantasztikumtól eltekintve, szintén az állati és emberi kifejezőmozgások rokonságán alapul. E kifejezőmozgások közé tartozik a *beszéd* is és szerző itt rámutat arra a lehetőségre, hogy az állati hang és az emberi beszéd között talán nem fog többé olyan áthidalhatatlan ürré tátongani, ha kétségtelenül megállapítható lesz, hogy a beszéd olyan mozgatószervek

finom együttműködésén alapszik, amelyek már a többi emlősöknél is erős fejlettséget mutatnak.

E kimerítő fejtegetések után *Pszichológiai alapfogalmak* cím alatt röviden összefoglalja a mai lélektan álláspontját az érzetekről, emlékezetéről, figyelemről, képzetekről, ösztönről, értelemről, asszociációról, absztrakcióról, appercepcióról és szokásokról. Ezeknek a lelki tulajdonságoknak meglévőségét illetőleg fejlettségi fokát vizsgálja azután a különféle állatfajoknál, miközben végigtekint az állatvilág egész területén az emlősöktől kezdve (különösen figyelemreméltók a lovak értelméről, félelméről, szokásairól, eszközhasználatáról, számoló képességéről szóló fejezetek) a madarakon, halakon, csúszó-mászókon keresztül egészen a rovarokig, méhekig, hangyáig, bolhákig, pókokig.

A könyv legérdekesebb részei azonban az *ember és az állat pszichológiai és morfológiai abnormalitásait hasonlítják össze*, vagyis egy *összehasonlító pszichopathológia* csiráit rejtik magukban. (A hydrocephalus internus, továbbá a görcs, katatonia, zavarodottság, érzelmizavarok, érzéki csalódások és kényszerképzetek és pszichogén szimptómák egybevetése!) Külön fejezet szól az állatkínzásról és az állatvédelemről, valamint az állatlélektani bűvárlatok organizációjáról, amely utóbbi különösen a *Gesellschaft für experimentelle Psychologie* kebelében alakult *állatpszichológiai szakosztály* munkásságát és jelentőségét méltatja.

Az érdekes könyv a problémáknak és lehetőségeknek új útjait nyitja meg és igaz gyönyörűséget talál benne mind a kutató, mind az állatbarát.

Juhász Andor dr.

JOSEPH GEYSER: *Auf dem Kampffelde der Logik*. Logisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen. Herder & Co., Freiburg i. B. 1926. IX + 288 l.

Geyser, a legtermékenyebb német filozófiai írók egyike, ismét egy értékes könyvvel gyarapította eddigi munkáinak sorozatát. E könyvének címe valóban jellemző az ő előadásmódjára. Geyser mindenütt szellemi harcot rendez, tudományos ellenfeleivel harcolva, vitatkozó módszerrel fejt ki saját bölcséleti álláspontját. Munkái sok helyen olyanok, mint egy erősen kritikus szellemű olvasó lapszéljegyzeinek összefoglalásai. E legújabb munkája is élénk képe annak a sokféle küzdelemnek, mely a logika terén napjainkban is szakadatlanul tart és ami legvilágosabb cáfolata annak a felfogásnak, mely szerint a logika Aristotelesszel végleg lezáródott. Geyser, mint legtöbbször, e munkájában is főleg a *pszichológizmussal*, a *kantianizmussal*, az *ideáлизmussal* és a *platonizáló fenomenológiával* harcol. Különösen az újkantianus *Br. Bauchhal*, továbbá az egyrészt Aristoteleshez ragaszkodó, másrészt a fenomenológiához közeledő *N. Hartmannal* folytat

hosszas vitát szerzőnk. Fejtegetései egyébként az *igazság*, a *fogalom* és *ítélet*, a *megismerés* és az *evidencia* problémái körül forognak.

Az *igazság* szerzőnk szerint az ítélet egy tulajdonsága, az objektív tényálladék értelmi megragadására irányuló gondolkodás attribútuma. Maga a tényálladék vagy egy fogalom magában nem lehet még sem igaz, sem téves. Ilyen csak az a gondolat lehet, mely egy fogalmat valamely tényálladékre vonatkoztat, mely valamely tényálladékról ítéletet mond. Ez ítélet igaz, ha tartalma megegyezik az intendált objektív tényálladékkal, ellenkező esetben pedig az ítélet hamis. Mivel pedig minden tényálladék önmagával azonos, tehát csak egyetlen ítélet-tartalom, vagyis egyetlen „igazság” felelhet meg neki, amely független attól, hogy ki, hol vagy mikor gondolta el azt. Ugyanígy az *értényesség* sem tartozhat pusztán egyetlen tényálladékhöz vagy egyetlen fogalomhoz. Az *értényesség* vonatkozásfogalom, melynek csak akkor van értelme, ha egy bizonyos valami valamire nézve *értényes*.

A *fogalomban* egy tiszta lényegtartalmat ragadunk meg. E tiszta lényegtartalmak időtlenek, vagyis közönbösek azon kérdéssel szemben, hogy mikor, ki vagy hány személy gondolta el azokat. A fogalomképzés anyagát mindig a *szemléletből*, a szemlélet útján megismert lényegszerűségekből meríti.

A *lényegeket* szerzőnk szerint csupán a valóságos dolgokban, csak a valóságos pszichikai szubjektum által való elgondoltságban léteznek, ezenkívül pedig pusztán lehetőségek. A platonizáló idealizmussal szemben szerzőnk erősen hangsúlyozza, hogy az *egyetemes lényegeket* a megismerés és a létezés rendjét tekintve egyaránt az egyesek alapulnak. Nem az egyetemes hordozza magában az egyest, hanem ellenkezőleg, az egyes hordozza magában mindazon egyetemességeket, melyeknek individuális esetét képezi és amelyek belőle megismerhetők. Az egyetemesből sohasem ismerhetők meg az alája tartozó egyesek, hanem ez utóbbiakból állapíthatjuk meg az egyetemes lényegszerűséget. Az egyes nem tartalmazza tökéletlenebb mértékben azt, amit az egyetemes tartalmaz és nem csupán tökéletlen utánzata az egyetemesnek.

Szerzőnk szerint az ismeret bizonyosságának végső alapja az *evidencia*. Megkülönböztet *objektív* és *szubjektív* evidenciát. Az előbbi az ítélet által intendált tényálladék közvetlen szellemi látásán alapul, nem pedig érzelmi mozzanatokon vagy pszichikai berendezettségünkön. A szubjektív evidencia pedig a megismerő szubjektumnak bizonyos ítélet evidenciájáról való tudata, mely magában még nem döntheti el az ítélet igaz voltát.

Szerzőnknek meggyőző fejtegetéseivel és az ellenkező felfogásoknak beható, részletes vizsgálódáson alapuló visszautasításával szemben nem sok ellenvetést hozhatunk fel. Csupán az evidenciára vonat-

kozó fejtegetéseinél találunk még feltűnőbb hiányokat. Elismerjük ugyan a közvetlen látáson alapuló ítélet teljes érvényességét, azonban éppen az a kérdés, mi a kritériuma annak, hogy valóban a tényálladéknak ez a közvetlen látása forog fenn. Hiszen a legkülönbözőbb és teljesen ellenkező állításokkal találkozunk, melyek egyaránt a közvetlen szemléletre hivatkoznak. Geyser szerint is az objektív evidencia fennállását csak szubjektív evidencia útján ismerhetjük fel. Már pedig ezáltal ismét csak a szubjektív belátásra bízunk az igazság, a bizonyosság fennállásának megállapítását. E nehéz problémára, mely az evidenciával kapcsolatban felmerül, Geysernél sem találunk kielégítő megoldást.

A munka egyébként tele van élelméjű, mélyreható fejtegetésekkel, melyek között a hasonló problémákkal foglalkozó kutató sok eszmekeltő gondolatot találhat.

Somogyi József.

ALOIS RIEHL: *Der philosophische Criticismus. Geschichte und System.* III. Band. Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik. Herausgegeben von H. Heyse und Eduard Spranger. 2. veränderte Auflage. 1926. Verl. A. Kröner. Leipzig, 1926. 354 lap. Kötve 12 M.

A kritikai realizmus nemrég elhunyt nagynevű képviselőjének monumentális műve e harmadik kötetben a kriticismus tudományelméletét és metafizikáját tartalmazza. Az 1887-i kiadáshoz mérten ebben a második kiadásban viszonylag nem sok a lényeges módosítás. Ebben a kötetben fejti ki rendszeresen a filozófia fogalmára, a megismerés határaitra és előfeltételeire, a tapasztalás fogalmára és eredetére, a szaktudományi és a metafizikai rendszeralkotásokra vonatkozó álláspontját, mely a problémák éles és világos beállításában valóban mindig megragadó. A könyv metafizikai része nagy elmeélel és pozitív tudással a valóság realiztikus és idealisztikus felfogását, a lelki és a testi jelenségek viszonyát, a determinizmus és a praktikus szabadság problémáját, a végtelennek kozmológiai kérdését, végül a szükségképiesség és célszerűség viszonyát vizsgálja. Riehl főművének ez az új kiadása van hivatva arra, hogy ennek a kiváló gondolkodónak s nagyhatású professzornak szellemében rejlő termékenyítő gondolaterőt hosszú időn át tovább sugároztassa.

sz.

## EGYESÜLETI ÉLET.

---

### JEGYZÖKÖNYV

a Magyar Filozófiai Társaságnak 1926 április 20-án tartott közgyűléséről. Jelen voltak a lelépő tisztikar tagjai közül Pauler Ákos elnök, Somogyi József titkár, Ottlik László másodtitkár, Kronfusz Vilmos pénztáros, továbbá nagyszámú választmányi és rendes tag.

Az elnöki széket Pauler Ákos foglalja el és felolvassa „Herbart, születésének 150-ik évfordulója alkalmából“ c. elnöki megnyitóját.

Ezután az elnök felkéri Ritoók Emma úrnőgyet „A dualizmus Dosztojevszki világnézetében“ c. tanulmányának felolvasására. E felolvasás végeztével az elnök köszönetet mond a felolvasónak az értékes tanulmányért és felkéri Somogyi József titkárt, hogy olvassa fel titkári jelentését a Társaság múlt évi működéséről.

A titkár jelentésében megállapítja, hogy a Társaság az elmúlt évben anyagi helyzetét, valamint tagjainak számát tekintve, nagy mértékben megerősödött. A Társaság anyagi megerősödése elsősorban azoknak a nagyarányú támogatásoknak köszönhető, amiket a Társaság gr. Klebelsberg Kunó vallás- és közoktatásügyi miniszter úr önmagánál, valamint a Magyar Tudományos Akadémia részéről élvezett, és amiért a Társaság ez alkalommal is hálás köszönetet mond.

Az anyagi eszközök biztosítása lehetővé tette a rendszeres költségvetés összeállítását is. E költségvetés szerint a Társaság folyóiratát, az Athenaeumot évenként az eddigi 2 füzet helyett 3 füzetben fogja kiadni, azonkívül a Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárát egy újabb kötet kiadásával fogja gyarapítani.

Ezután a titkár ismerteti az Athenaeum legutóbbi évfolyamát, valamint a választmányi ülések és felolvasó-ülések tárgyát. Az elmúlt időben tartott felolvasások a következők voltak:

*Somogyi József:* A lényeg problémája.

*Br. Brandenstein Béla:* Korunk lelki válsága és a metafizika problémája.

*Horváth Béla:* Az erkölcsi rosszról.

*Boda István:* Az érzelmi élet alapjai, kibontakozása, típusai és patológiai jelentősége.

*Szakáts Kálmán:* Az értékelmélet jelentősége a jogbölcseletben.

*Pauler Ákos:* Herbart, születésének 150-ik évfordulója alkalmából.

*Ritoók Emma:* A dualizmus Dosztojevszki világnézetében.

A felolvasó-üléseket a Társaság a tudományegyetem bölcsészettudományi karának épületében tartotta és a terem szíves átengedéseért hálás köszönetet mond Yolland Arthur dékán úr ömeltóságának.

A Társaságnak van jelenleg 499 tagja, illetve előfizetője. Ezek közül Budapesten tartózkodik 1 tiszteletbeli tag, 12 alapító tag és 312 rendes tag, illetve előfizető, vidéken pedig 1 tiszteletbeli tag és 173 rendes tag, illetve előfizető.

A Társaság kegyelettel emlékezik meg Zivuska Jenőről, a debreceni egyetem magántanáráról, aki főleg a görög filozófiának tehetséges művelője volt és halálával a Társaság egyik kiváló tagját veszítette el.

A titkár jelentését a közgyűlés megjegyzés nélkül elfogadja, mire az elnök felkéri Kronfuszt Vilmos pénztárost a pénztári jelentés előterjesztésére.

A pénztáros bejelenti, hogy a Társaság számvizsgáló-bizottsága az 1926 április 10-én tartott pénztárvizsgáló ülésén a pénztári könyveket átvizsgálta és azokat rendben levőknek találta. A Társaság 1925 december 31-i vagyonmérlege a következő:

|  |             |
|--|-------------|
| Készpénzegyenleg .....                             | 317.300 K   |
| Az Egyetemi Nyomdánál elhelyezve .....             | 8,810.147 K |
| A postatakarékpénztárnál elhelyezve .....          | 441.808 K   |
| Hadikölcsön- és járadékkötvények névértékben ..... | 7.000 K     |
| Egyenleg mint vagyon .....                         | 9,576.255 K |

A Társaság hozzávetőleges költségvetése az 1926. évre a következő:

*Bevétel:*

|   |              |
|---|--------------|
| Készpénz .....                          | 9,500.000 K  |
| Várható tagdíjak .....                  | 20,000.000 K |
| Segélyek és adományok .....             | 63,000.000 K |
| Az Egyetemi Nyomda visszatérítése ..... | 3,000.000 K  |
| Összesen ....                           | 95,500.000 K |

*Ezzel szemben kiadások:*

|   |              |
|---|--------------|
| Az Athenaeum 3 füzetének kinyomtatása ..... | 36,000.000 K |
| Írói tiszteletdíjak .....                   | 7,500.000 K  |
| Meghívók kinyomtatása .....                 | 1,000.000 K  |
| Egyéb költségek .....                       | 1,000.000 K  |
| Könyvkiadásra fordítható .....              | 50,000.000 K |
| Összesen ....                               | 95,500.000 K |

A pénztáros jelentését a közgyűlés tudomásul veszi, az elnök indítványára a pénztárosnak a felmentvényt megadja és köszönetet mond odaadó munkásságáért.

Ezután az elnök bejelenti, hogy a tisztikar hároméves megbízatása

letelt, ennél fogva lemond és felkéri Hornyánszky Gyula egyetemi tanárt, hogy a következő három évre megbízandó tisztikar megválasztásának vezetésére foglalja el az elnöki széket.

Hornyánszky Gyula egyetemi tanár elfoglalja az elnöki széket és a Társaság elnökének ismét Pauler Ákos egyetemi tanárt ajánlja, mint aki a magyar filozófiának legméltóbb képviselője.

A közgyűlés egyhangú lelkesedéssel ismét Pauler Ákost választja elnökké.

Pauler Ákos erre újból elfoglalja az elnöki széket és köszönetet mond a belé helyezett bizalomért. Kijelenti, hogy a jövőben még nagyobb örömmel vállalja a Társaság elnökségét, mert a küzdelmes évek már remélhetőleg végleg elmúltak és a Társaság megerősödve jobb idők elé néz.

Ezután az elnök előterjeszti az új tisztikar, a számvizsgáló-bizottság és a választmány tagjaira vonatkozó jelölőjavaslatot:

Alelnökök: *Kornis Gyula* és *Nagy József*.

Főtítkárr és szerkesztő: *Dékány István*.

Titkár: *Somogyi József*.

Másodtitkár: *Ottlik László*.

Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

A számvizsgáló-bizottság tagjai: Gorka Sándor, Fraunhoffer Lajos, Friedrich Jenő és Jász Géza.

Választmányi tagok: Bartók György, Bárány Gerő, Bibó István, Concha Győző, Fináczy Ernő, Finkey Ferenc, Fraunhoffer Lajos, Friedrich Jenő, Gorka Sándor, br. Harkányi Béla, Hornyánszky Gyula, Ilosvay Lajos, Lenhossék Mihály, Mester János, Nagy László, Ranschburg Pál, Schneller István, Székely György, Székely István és Weszely Ödön.

A választmánynak az alapszabályok értelmében jogában áll a választmányi tagok számát tíz taggal kiegészíteni. E tagokat azonban az elnök szintén a közgyűlés elé terjeszti: Berzeviczy Albert, Bognár Cecil, br. Brandenstein Béla, Enyvvári Jenő, Förster Aurél, Gombóc Zoltán, Imre Sándor, Rác Lajos, Suták József és Tankó Béla.

A közgyűlés a jelöléseket egyhangúlag elfogadja.

Több tárgy nem lévén, az elnök megköszöni a megjelentek szíves érdeklődését és a közgyűlést bezárja.

K. m. f.

*Dr. Pauler Ákos*  
elnök.

*Somogyi József*  
jegyző.

Hitelesítők:

*Dr. Fináczy Ernő,*  
*Dr. Hornyánszky Gyula.*

## KURZE INHALTSÜBERSICHT.

---

### Der Dualismus in Dostoiewskis Weltanschauung.

VON EMMA RITOÓK.

Das scheinbar chaotische im dichterischen Schaffen Dostoiewskis wird durch seine Philosophie gesehen zu einer Weltordnung. Der ausserordentliche Entwicklungsdrang, welcher in dieser chaotischen Ruhelosigkeit seiner Romane seinen Ausdruck findet, entsteht aus der geistig-motorischen Kraft der Probleme: aus dem Kampf zwischen Gott und Satan in der menschlichen Seele, dessen Grund Gottessehnsucht und endliches Ziel Gott selbst ist. Somit finden wir in den Tiefen seiner verwickelten religiösen, geschichtsphilosophischen und metaphysischen Probleme die einzige Frage nach der Erlösungsmöglichkeit des Menschen. Die Entwicklung dieser Probleme in Dostoiewskis Lebenswerk drückt sich auch in der inneren und äusseren Form der späteren Romane aus, die statt der früheren lirisch-epischen Erzählungsweise immer dramatischer werden und in denen die Tragik einen kosmisch-metaphysischen Charakter annimmt. Doch diese kosmische Tragödie spielt sich in der menschlichen Seele ab, in deren Kampf, Leiden und Sieg entdeckt des Dichters künstlerische Kraft die halbverhüllte oder deutliche Offenbarung seiner Probleme. Aber trotz der seherischen Intuition, womit er das bewusste und unterbewusste Seelenleben veranschaulicht, ist er eben so wenig Psychologist, wie Naturalist; sein pessimistischer Ruf entstammt auch aus jener Oberflächlichkeit, die seine Weltanschauung aus dem Sujet der Romane beurteilt. Die Unbarmherzigkeit des Inhaltes ist Forderung zur Lösung dieser Probleme, und da nach Dostoiewski die Erlösung auf dem Weg der Leiden erreicht wird, müssen bei ihm die zu erlösenden Menschen voll des Leides sein.

Der metaphysische Dualismus erscheint menschlich in den Romanen in grandiosen Typen.

Der ethische Dualismus Dostoiewskis weicht von der europäischen Ethik insoweit ab, dass der Gegensatz von Gut und Schlecht bei ihm nicht mit dem Begriffe Sünde und Tugend zusammenfällt: die Sünde ist nach seiner Auffassung schon im irdischen Leben gesühnt und erlöst durch das Leiden, welches allein zur Wahrheit führt, das Böse



in sich aber ist die Lieblosigkeit, die individuelle Verslossenheit, die egozentrische Gleichgültigkeit, denn diese verwerfen das Mittel der Erlösung selbst. (Kants Radikal-Böse.) Die grossen a priori Gebrechen des Individualisten, die seelische Entzweigung und die Einsamkeit schaffen die gespenstische Erscheinung des Doppel-Ich's, zur Sünde aber wird seine Selbstüberschätzung und sein Stolz, indem er Recht auf die Macht über die anderen Menschen sich zumuthet; die Verwirklichungs-Versuche der Ideen des Übermenschen und des Messiasgottes sind Sünden dieser Überhebung.

Die Sünde des Individualismus weist auf das tiefere Problem der Individuation hin, welches bei Dostojewski verwandte Richtung mit der mittelalterlichen Gedankenwelt zeigt; das principium individuationis ist nach seinen Werken nicht der Wille, sondern die Vernunft, Satan ist der Repräsentant der Ratio, und das Mittel der Erlösung ist nicht die Gleichgültigkeit der Nirvana, sondern die evangelische tätige Liebe. Folglich betrachtet er die Intuition nicht nur als primären, sondern als einzigen Erkenntnisgrund. (Eckehart.) Seine geschichtsphilosophische Auffassung hängt mit seiner dualistischen Weltanschauung zusammen, indem er den rationalistischen Geist Europas als den dämonischen betrachtet im Gegensatz zu Russlands Universalismus. Das ethische Gesetz fordert die Überwindung der Individualität und die Gültigkeit des transcendenten, über jeden empirischen Zufall stehenden Brüderlichkeit der Menschen, die in der gemeinsamen Gotteskindschaft jeder Einzelnen wurzelt; damit steht die Erfurcht vor der menschlichen Würde der Anderen verbunden und die gemeinschaftliche Verantwortlichkeit Aller für die Sünde der Einzelnen. Die Schlussfolgerung dieser Gedanken führt zu einer grossartigen Theodicee: das Schlechte entstand aus Gottes Willen, das metaphysische Böse dient Gottes Zweck, ohne es könnte die Welt nicht bestehen, es lebt als ontologische Notwendigkeit, was zwar rationalistisch unerklärbar, aber intuitive erlebbar ist und zur lebendigen Wahrheit der Seele werden kann. Folglich ist Dostojewskis Philosophie im Grunde eine monistische Weltauffassung, in der Gott nicht nur transcendent, sondern zugleich in der Welt, in der Seele, im ganzen Sein immanent ist; daher ist das Leben auch göttlich, das man verehren und lieben soll. Dieser Gedanke ist der entscheidende Beweis seines Optimismus. Dostojewski ist kein systematischer Denker, er gibt keine einheitliche Zusammenfassung der Gedanken, er zeigt aber den Weg zur höchsten Ziele der Menschheit an.

## Die Theorie der Induktion im System Poincarés.

VON HILDEBRAND VÁRKONYI.

In diesem Aufsatz wird es versucht, die Induktionstheorie des genialen Mathematikers, H. Poincarés einer Kritik zu unterziehen. Nach drei Richtungen hin kann man mit der logischen Induktionstheorie Poincarés sich auseinanderzusetzen. Erstens stellt es sich heraus, dass die sog. „mathematische Induktion“ keine Induktion sei, sondern eine analytische Entwicklung eines vorgefassten Zahlbegriffes. Zweitens kommt das Axiom des Induktionsverfahrens in Betracht, und es wird gezeigt, dass es nach den Prinzipien der Poincaréschen Erkenntnistheorie, eine Verallgemeinerung allen Induktionen zu Grunde gelegt wird, die aller logischen Rechtfertigung entbehrt. Der dritte Teil des Aussatzes bemüht sich die Lücken der Zufallstheorie Poincarés aufzudecken, die nur natürliche Konsequenzen der Grundansichten sind, die Poincarés Logik kennzeichnen.

## Das Leben als Tat und Werk.

VON LUDWIG PROHÁSZKA.

Das Leben kann in dreifacher Hinsicht als Gegenstand sinngebend-vereinheitlichender Betrachtung dienen: als Wesenheit, als Beziehung und als Ausdruck. Die geisteswissenschaftliche Fragestellung fasst diese drei Richtungen der Einheitsdeutung zusammen und sucht — das Leben als Gesamphänomen betrachtend — ihr gegenseitiges Verwobensein auf. Jedes subjektive Seelentum ringt nach objektiv-gestalthafter Freisetzung seiner Wesenheit. Als Tat und Werk bildet die Seele sich zu einem Gegenüber des blossen Seelentums, an dessen unverbrüchlicher Gesetzmäßigkeit jedoch das Leben selbst verloren geht. Wie kann nun das Leben, als blosser Möglichkeit zu unendlich Vielem, dennoch zur geschlossenen Einheit von Tat und Werk sich runden? Aus diesem Zwecke müssen beide Gebilde einer näheren Betrachtung unterzogen werden, wobei ihr gemeinsames Merkmal in der zielbewusst-setzenden, apriorisch-wertbestimmten Aktivität des Subjektes, ihr unterscheidendes Merkmal dagegen nach formaler Eigenart in der Intention des Willens, nach gegenständlicher Seite aber in der verschiedenen Existenzform der Gebilde Tat und Werk ergriffen werden kann. Dementsprechend: Tat heisst diejenige setzende Selbstentäußerung des Geistes, wo die Intention des Willens die logische *Verantwortung* des Inhaltes dieser Attitüde bildet, Werk dagegen, wo die Intention des Willens auf das Abringen einer anschaulich gegebenen Gestalt aus der Seele gerichtet ist, die eine logische *Struktur* aufweisen muss, um als artistisches Gebilde betrachtet zu werden. Tat und Werk sind immer Verwirklichungen von Werten

und dienen also als Mittelglieder zwischen Seele und Sinn, aber von verschiedener Art und Dauer ihres Bestandes. Die Existenzform der Tat ist nämlich eine *Relation zwischen Ich und Nicht-Ich*, die des Werkes dagegen eine *Relation zwischen Ich und Du*. Ebendarum kann aber das Werk als eigentliches Kulturobjekt betrachtet werden: als geschlossen-permanente Existenz hat es eine zwischenmenschliche Sendung und wirkt erlösend von der schicksalhaften Vereinsamung des Seins überhaupt. Wenden wir nun die gewonnenen Bestimmungen aufs Leben, als eine geschlossene Folge von Taten, oder als Ganzheit des Werkes gefasst, an, so gelangen wir in Anbetracht des formalen Merkmals zu den Begriffen des *Charakters* und des *Stils*. Charakter heisst die zur Festigkeit und Beständigkeit ausgeprägte Beziehung eines ganzen Seins zu den Werten; Stil dagegen die organisch gewordene Grundhaltung eines Wesens, das Leben selbst zur Sichtbarkeit gebildehaft zu entfalten. Beide sind also die zwei bewegenden Faktoren der Vereinheitlichung menschlichen Lebens, und diese stellt sich in Anbetracht des gegenständlichen Merkmals als *Freiheit* und als *Vorbildlichkeit* dar. Freiheit ist die Existenzform des Lebens, indem es Werte in einer engeketteten Folge von Taten zur geschlossenen Einheit realisiert, sie ist gelebte Ordnung und bleibt darum immer eng beim Leben, erscheint nie losgelöst-dinghaft und ihre existenzielle Grenze fällt mit dem Aufhören des persönlichen Lebens zusammen. Die Vorbildlichkeit dagegen ist die Existenzform der anschaulich gerundeten Einheit des Lebens, ein objektiv sinnbeladener Strukturzusammenhang, eine sichtbare Ordnung, festgeworden und beharrlich wirksam im Gewebe der Wirklichkeit. Diese Abgelöstheit des lebensimmanenten Sinnes vom persönlichen Dasein spendet aber dem Leben die Macht, die ursprünglich nur dem Werk zukommt: zwischenmenschliches Vermittlungsglied zu sein.

Diese phänomenologische Auseinanderhaltung muss aber ihr Gegenstück in einer zusammenfassenden Betrachtung finden. Tat und Werk zeigen beim Leben allenthalben ein inniges Aufeinanderbezogensein, das auf einen Grundstock des objektiven Sinnes schliessen lässt, als dessen verschiedenartige, immer mit eigentümlicher Dialektik ausgebildete Realisationen sie erscheinen. Tat und Werk bilden einen eigentümlichen Zusammenhang, dessen Urgrund, Voraussetzung die Wahrheit ist. Ein volles, mangelloses Sein wäre demnach immer gleichbedeutend mit dem Offenbarwerden der Wahrheit. Die Tat schliesst sich hier zum Werk zusammen und das Werk ist immer eine frisch erblühende Tat. Ein solches Leben mag dann befugt vorbildlich genannt werden. Es ist der Weg

durch die Freiheit, der allein zur Vorbildlichkeit führt, und allein durch diese Adäquation wird das Leben zum sinnerfüllten Symbol des Allgemeinen. Es lässt sich aber fragen: was macht das Leben dennoch in sittlicher und ästhetischer Hinsicht individuell? Offenbar nur die als formal bezeichnete Beschaffenheit der einheitlichen Lebensgestaltung, also der Charakter und der Stil, deren konfliktloser Einklang nun als organische Fähigkeit der Wesensform *Bildung* genannt werden kann. Und wie von gegenständlicher Seite betrachtet Vorbildlichkeit nur aus Freiheit hervorgeht, entsprechend kann man auch von der Bildung, als der subjektiven Seite desselben Gebildes sagen, dass sie nur da entstehe, wo der Charakter zugleich zu einem Stil gelangt. Bildung ist immer der Grundstamm einer Persönlichkeit, ein beharrliches Abmühen mit dem Objekte um des Objektes willen. Der Kampf, den wir um des Lebens Einheit führen, ist mithin immer ein Kampf um unseren Charakter und Stil, die wir zur harmonischen Komplexion der „Bildung“ bringen wollen und der endgültige Sieg erfolgt da, wo die Bildung objektiv wird, d. h. wo sie zur Vorbildlichkeit reift. Im Folgenden werden dann die kontemplative und die polemische Lebensgestaltung als zwei Bildungstypen aufgestellt, und der Versuch gemacht zu zeigen, wie sich in ihnen das Leben zu Tat und Werk steigern kann.

## Die Bedeutung der Werttheorie in der Rechtsphilosophie.

VON KÁLMÁN SZAKÁTS.

Die zwei Hauptprobleme der Rechtsphilosophie sind die Probleme des Rechtsbegriffes und des richtigen Rechtes. Diese zwei Fragen sind die Probleme des Karneades in der berühmten Rede im Rom im Jahre 155 vor unserer Zeitrechnung, sowie der reinen juristischen Theorie „Hans“ Kelsens. Diese zwei Probleme durch die Rechtswissenschaft zu lösen ist unmöglich; sie gehören zum Gebiet der Rechtsphilosophie. Die Rechtsphilosophie gliedert sich — nach der allgemeinen Gliederung der Philosophie — in drei Teile: das sind die Logik und Erkenntnistheorie, die Metaphysik und die Werttheorie des Rechtes. Die drei Disziplinen der Rechtsphilosophie bilden eine bestimmte Bildungsreihe. Grundlegend ist die Werttheorie des Rechtes, in welcher die Metaphysik und die Logik des Rechtes gründen. *In der Rechtsphilosophie hat die Werttheorie des Rechtes den logischen Primat und die Wertprobleme des Rechtes determinieren die Entfaltung aller Probleme der Rechtsphilosophie.* Diese Bedingungsfolge ist *historisch* und *systematisch* beweisbar.

In der *historischen* Übersicht können wir feststellen,

dass sich die Probleme der Rechtsphilosophie beiden griechischen Klassikern, Thomas von Aquin, Machiavelli und Kant, nach der Auffassung der Wertzusammenhänge des Rechtes gestalten.

In *systematischer* Hinsicht wollen wir das an einer einheitlichen Rechtstheorie, an der *Rudolf Stammlers* beweisen. Im Zentrum des Rechtssystems von Stammler steht das Wertproblem des Rechtes die Frage nach dem *richtigen Recht!* Diese Probleme determinieren bei ihm die Problemstellung der Rechtsphilosophie. Die wertphilosophische Stellungnahme als logische Vorbedingung offenbart sich bei ihm in der reduktiven Methode und in der objektiv kritischen Feststellung des Rechtsbegriffs. In der Metaphysik des Rechtes stellt sich dieses Prinzip in der Anerkennung des Primats der Teleologie über die Kausalität dar. In dem Problem des richtigen Rechtes spiegelt sich dieses Prinzip in dem normativen Charakter des Rechtes wider; das richtige Recht entspricht der Idee der Gerechtigkeit, in konkretem Sinne, dem „sozialen Ideal“, und nicht der grössten physischen Macht, oder der Willkür.

Die Macht steht nicht über dem Recht, als ob dieses aus jener folgte, sondern die Macht ist nur ein Mittel zur Verwirklichung des richtigen Rechtes, das die Gerechtigkeit realisieren *soll!*

## Grundlagen und Entfaltung des Gefühllebens.

VON STEFAN V. BODA.

Die heutige Psychologie zeigt sich nicht imstande Empfindungen und Gefühle mit genauer Klarheit voneinander trennen zu können. Der Verfasser nimmt an, dass alle Gefühle folgende wesentliche Merkmale an sich tragen: 1. ihre *Beziehung auf das ganze „Ich“* und ihren ursprünglich den Interessen des Organismus dienenden Charakter, 2. ihren *dynamischen Charakter*, 3. ihre Anknüpfung an innere, *nicht-sinnesorganische Vorgänge*.

Die moderne Psychologie neigt zur Annahme eines Gefühlszentrums. Der Verfasser verwirft die Hypothese einer Lokalisation im *Lobus frontalis*, vertritt dagegen eine Hypothese der thalamischen Lokalisation. Aus den Ergebnissen moderner physiologischer Forschungen und Tierexperimente schliesst er, dass der *Thalamus opticus* allen wichtigen Forderungen, die schon Lange an ein etwaiges Gefühlszentrum gestellt hat, entspreche und dass er (bezw. ein mit voller Exaktheit noch nicht umgrenztes ausgedehnteres palenkephalisches Gebiet) nicht nur ein Reflexzentrum der die Emotionen und Gefühle begleitenden organischen Veränderungen und Ausdrucksbewegungen (*Bechterew*), sondern auch ein *wirkliches, den inne-*

ren psychischen Wert der Gefühle determinierendes Gefühlszentrum sei (sowie es z. B. auch H. Piéron annimmt). Die paleoementalen Funktionen — die hauptsächlich als einen Affektcharakter besitzende Funktionen zu betrachten sind — determinieren ursprünglich *alle* psychischen Tätigkeiten. In den späteren Phasen der Entwicklung hat die paleoementale Sphäre ihren primitiveren (auf das ganze Ich sich beziehenden = „globalen“ und dynamischen) Affektcharakter bewahrt, während das allmählich sich entwickelnde Neenkephalon das Organ der (diskriminatorischen und statischen) sensibel-intellektuellen Fähigkeiten geworden ist und auch das unmittelbare — quasi äusserliche — Erfassen sinnesorganischer Reize Aufgabe der sensibel-intellektuellen Sphäre ist.

Die elementaren Gefühlsempfindungen (Lust und Unlust) — die als Begleiterscheinungen anderer seelischen Inhalte (z. B. Sinnesorganempfindungen) oder als „selbstständig“, d. h. nur physiologisch bedingt, auftreten können — können 1. aus der Gereiztheit des *ganzen Organismus*, 2. aus der Gereiztheit *einzelner Tendenzen*, 3. aus einzelnen *schon-psychische Inhalten* entspringen.

Der Weg der Entfaltung des Gefühlslebens ist ein zweifacher: das (plötzliche) Erstarken zu *Emotionen* und die organische Weiterentwicklung zu *Leidenschaften*. Die sich an die *allgemeine* Gereiztheit des Organismus und die Gereiztheit einzelner *Tendenzen* anschließenden Gefühle entwickeln sich *unmittelbar* zu Emotionen: wodurch die bei französischen Psychologen schon deutlich auseinandergehaltenen zwei Gruppen der Emotionen: die der allgemeinen (z. B. Freude) und die der partikulären (z. B. Furcht) eine genauere Erklärung und Rechtfertigung finden.

Die Weiterentwicklung in der Richtung der Leidenschaften wird ermöglicht durch die immer kräftigere Einschaltung der kortikal-assoziativen Verstand- und Willenssphäre in das Gefühlsleben. Die *Neigung*, die *Begierde*, das *Gefühl* im engeren Sinne und die *Leidenschaft* sind Phasen einer einzigen organischen Entwicklungsreihe, Glieder einer das Individuum allmählich unter die Herrschaft der Begierde zwingenden Kette von Bestrebungen. Der verschiedene Charakter der zweifachen Entwicklungsreihe enthüllt sich in den zwei letzten Gliedern — in den Emotionen und den Leidenschaften — am deutlichsten, so dass die verschiedenen sogar entgegengesetzten Charaktereigenschaften dieser beiden Affektzustände schon Kant klar feststellen konnte.

Aus der Tatsache dieser zweifachen Entwicklung gewinnt der Autor ein Prinzip der allgemeinen Typen-

klassifikation. Die Untersuchung des normalen Seelenlebens sowie der abnormalen — hauptsächlich psychotischen — Seelenzustände rechtfertigt die Annahme zweier Typen: die des *emotionellen* („Affektmensch“) und die der *leidenschaftlichen*. Dieses vielleicht unerwartete Resultat bedeutet dem Wesen nach keine neue typenwissenschaftliche Klassifikation: nur von einer anderen Seite (und zwar als eine sich aus der biopsychischen Grundlage und den zwei Richtungen der Entwicklung des Gefühlslebens sich auf *deduktivem* Wege ergebende logische Folge) weist dieselbe Zweifachheit auf, welche durch empirisch-induktive Untersuchungen und Messungen der organisch-psychischen Konstitution schon von *Kretschmer* erkannt worden ist. Das Zusammentreffen der Ergebnisse dieser aus entgegengesetzten Richtungen vorgenommenen und mit verschiedenen Methoden durchgeführten beiden Untersuchungen bietet der kretschmerschen Typenklassifikation eine neue Unterlage und verleiht ihr eine *psychologische Erläuterung*. Gleichzeitig aber wird die psychiatrische Verwertungsmöglichkeit der kretschmerschen Konstitutionslehre bereichert. So werden die von Kr. als für den schizothymen bzw. schizoiden (= „leidenschaftlichen“) Typus charakteristisch betrachteten psychischen Eigenschaften mit *neuen Zügen* ergänzt, ausserdem gewinnen wir neuere Gesichtspunkte zu einer mehr befriedigenden *Klassifikation der Geisteskrankheiten*, sowie zum Verständnis der *Beziehungen zwischen normalem und abnormalem Seelenleben*. Der Autor lässt die *selbstverdrängenden* (wie z. B. manche hysterischen) Reaktionen, sowie die paranoistischen und zwangsneurotischen *wirklichkeitverdrängenden* Reaktionen als Fälle der abnormalen Weiterentwicklung in der Richtung der Leidenschaften hervorgehen.

Die palenkephalische Lokalisation — wonach als Grundlage des Gefühlslebens diejenigen primitivsten psychischen Vorgänge von „globalem“ und dynamischem Charakter zu betrachten sind, die im engsten Zusammenhange mit der Ganzheit und den tiefsten Tendenzen des Ichs stehen — macht uns diese grosse Bedeutung des Gefühlslebens hinsichtlich der seelischen Artgestaltung und der Aufrechterhaltung der des Zusammenbruchs des seelischen Gleichgewichtes leicht begreiflich. Und wenn wir vom individuellen Seelenleben zu den seelischen Aeusserungen des gemeinschaftlichen Lebens vorwärtsschreiten, sehen wir auch da dieselbe zentrale, vereinend-globale Rolle und dynamische Wärme der Affektivität, im Gegensatz zur kühlen und trennenden Tätigkeit des Verstandes. Diese für das gemeinschaftliche Leben so wichtige Bedeutung der Gefühle wird vornehmlich durch die Tatsache

erhöht, dass auch den Bestrebungen zur Verwirklichung *höherer Ideale* nur ein affektives Sichangliedern den nötigen dynamischen Schwung und die unentbehrliche Ausdauer verleiht.

### Die neue kulturhistorische Methode und ihre Erfolge.

Von JOHANN MESTER.

Die kulturhistorische Methode will die Geschichte der Völker aus der Form und Veränderung der Sprache und der Mythen, aus Werkzeuge, Waffen und Kleider ebenso sicher herauslesen, wie aus Keilschriften und Pergamentrollen. Das grossangelegte Werk: „*Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*“ v. W. Schmidt und W. Koppers ist das erste Meisterstück dieser Methode, welche wohl berufen ist unsere Kulturgeschichte nicht nur in der Völkerkunde, sondern auf allen Gebieten in richtigere Geleise zu bringen.

Anstatt der unbegründeten Hypothesen und der psychologischen Spielereien der evolutionistischen Schule wirkt hier eher wohltuend die grosse Verehrung der Tatsachen. Die psychologische Erklärung, „die Feststellung der Ursachen, welche zur Entstehung jeder Kulturschicht und ihrer einzelnen Teile geführt haben“ wird keinswegs vernachlässigt, aber erst an zweiter Stelle in Angriff genommen, nachdem die Tatsachenfrage erledigt ist. Die wichtigste Deutung ist wohl die Erklärung „des Untergrundes der Kulturen“. „Es scheint auf dem Gebiete des Völkerlebens, der Kulturentwicklung ein unabänderliches Entropiegesetz zu walten: die Kulturarbeit vermag zwar reiche Genussmöglichkeiten zu schaffen, aber der Genuss bringt auf die Dauer nicht mehr das äquivalente Mass von Arbeitskraft auf, das notwendig ist um die Kulturentwicklung in Gang zu halten und so muss diese schliesslich zum Stillstand gelangen.“ Nur eine Macht kann den absterbenden Altruismus immer wieder erstärken: die christliche Religion.

Die neue Methode wird auch *Kulturkreislehre* genannt, weil sie solche — oft geographisch von einander entfernte — Völkergruppen zusammenfasst, die ein wesentlich gleichgerichtetes Kulturbild widerspiegeln. Einzelheiten des Bildes können nicht a priori abgeleitet, sondern nur durch mühsame Forschung historisch bestimmt werden.

Nach der sozialen Struktur unterscheidet W. Schmidt Urkultur, primäre und sekundäre Kulturen oder Hochkulturen. Die Urkultur wird in drei Kulturkreise geteilt, die aber wenig von einander abweichen. Alle drei werden



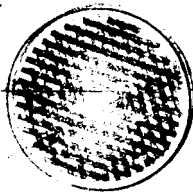
gesellschaftlich charakterisiert durch: herrschende Monogamie, lokale Exogamie; wirtschaftlich: durch Sammelkultur und niederes Jägertum. Personenkultur und Sachkultur stehen noch in Harmonie; Monotheismus und edler Altruismus durchdringt Familien-Staatsleben.

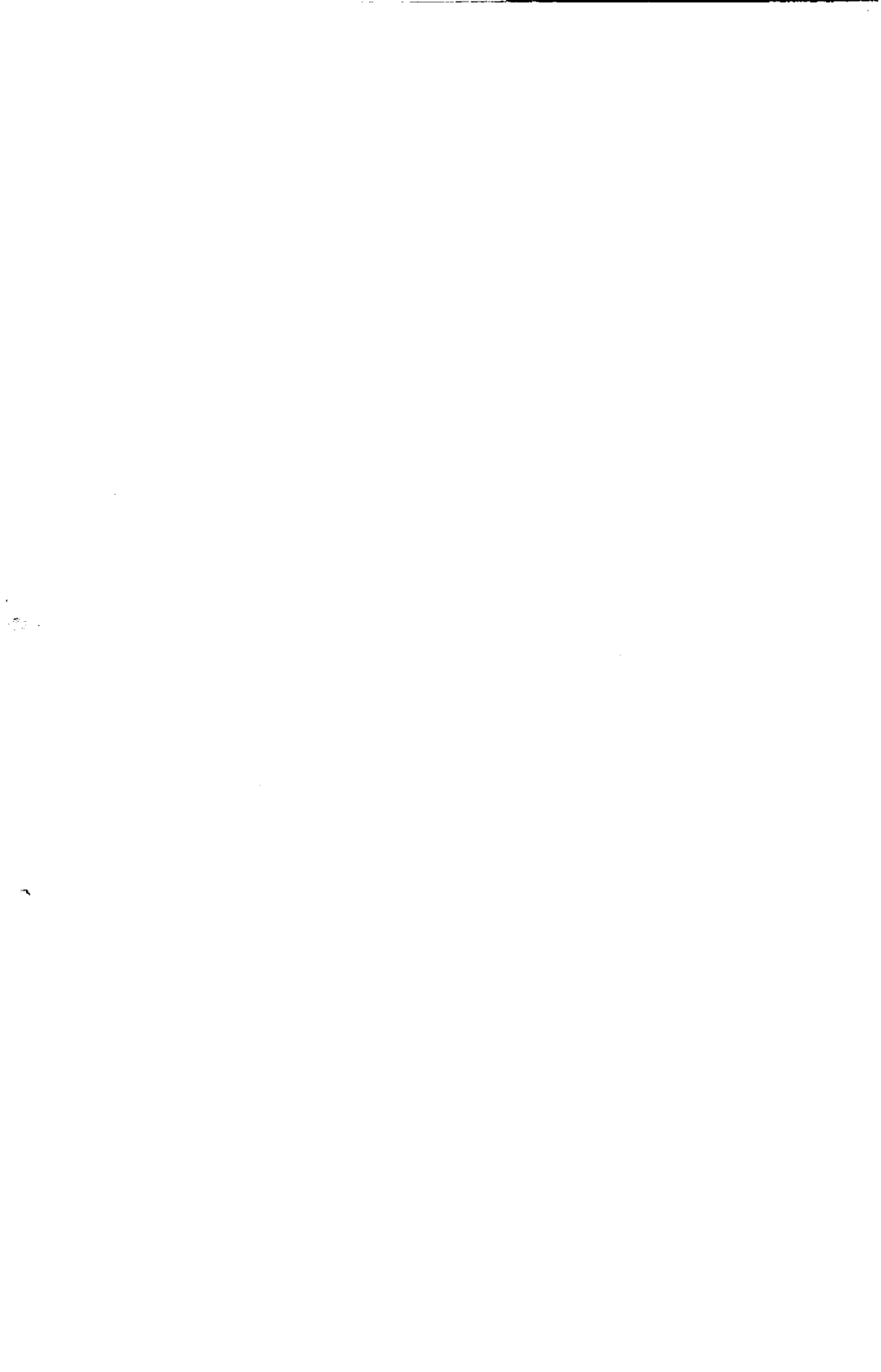
Aus der Urkultur erwachsen drei primäre Kulturkreise: vaterrechtlich-grossfamiliare (patriarchale), exogam muterrechtliche (matriarchale) und exogam vaterrechtliche (totemistische) Kulturen. Man könnte diese ruhig elementare Kulturen nennen, denn wie die experimentelle Psychologie das ganze Seelenleben aus drei Elementen strukturiert darstellt, so erweist Schmidt sehr geistreich, dass die Hochkulturen sich aus der Mischung dieser primären Kulturen entfalten. Er legt ein besonderes Gewicht auf die Einführung des vaterrechtlich grossfamiliaren Kulturkreises der viehzüchterischen Nomaden, denn diese Kulturform stellt eine direkte Verbindung zwischen Urkulturen und Hochkulturen her.

Die totemistischen und muterrechtlichen Formen hielt der Evolutionismus für allgemein notwendige Durchgangstadien der gesellschaftlichen Entwicklung; indessen haben die neuesten Forschungen erwiesen, dass sie selbstständige Bahnen bilden, die neben der Hauptlinie der patriarchalen Lebensform unabhängig verlaufen.

Hochkulturliche Entwicklung setzte sich überall ein, wo die Kultur des viehzüchterischen Nomadismus sich zu einer anderstgearteter Kultur hinzugesellte.

Das ganze Werk überblickend empfindet man aufrichtige Bewunderung über diese neue monumentale Leistung des deutschen Fleisses. Es verdient grössere Verbreitung und Anerkennung, wie die Geistreicherei der Splenglerschen Literatur.





XII. KÖTET

50099

1926

1—3. FÜZET

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

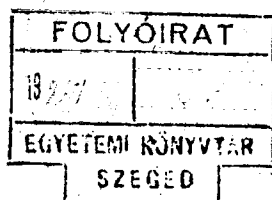
A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

KORNIS GYULA



BUDAPEST, 1926

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK)  
IV., Kossuth Lajos-utca 7.

# TARTALOM.

## Értekezések.

|  |    |
|--|----|
| <i>Horváth Barna</i> : Az erkölcsi rosszról.....                     | 1  |
| <i>Techert Margit</i> : A plotinosi voûç-fogalom vallásos jelentsége | 15 |
| <i>Juhász Andor</i> : A szagérzetek egy új tulajdonsága.....         | 34 |
| <i>Somogyi József</i> : A lényeg problémája.....                     | 40 |

## Ismertetések, bírálatok.

*Georges Dumas*: Traité de Psychologie 51. — *Freyer, Hans*: Theorie des objektiven Geistes 56. — *Freyer, Hans*: Prometheus. Ideen zur Philosophie der Kultur 59. — *Jules Sageret*: La révolution philosophique et la science 60. — *J. de la Vaissière, S. J.*: Psychologie Pédagogique 61. — *Joannes Reinke*: Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion 63. — *Charlotte Bühler*: Zwei Knabentagebücher. Mit einer Einleitung über Die Bedeutung des Tagebuchs für die Jugendpsychologie. Quellen und Studien zur Jugendkunde 64. — *Martha Muchov*: Studien zur Psychologie des Erziehers 65. — *Robert Michels*: Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie 66. — *Hans Meyer*: Geschichte der alten Philosophie 68. — *Cassirer, Ernst*: Idee und Gestalt 69. — *Alois Riehl*: Der philosophische Kritizismus 70. — *Helmut Fahsel*: Die Überwindung des Pessimismus 70. — *Spinoza*: Von den festen und ewigen Dingen 71. — *Bartók György*: A philosophia lényege 72. — *Bühler Sarolta*: Az ifjúkor lelki élete 73. — *Windelband V.*: Preludiumok 75. — *Zivuska Jenő*: A Filozófia Története. Platon 76. — *Husztai József*: Platonista törekvések Mátyás király udvarában 76. — *Nagy József*: Az ethika alapvonalai 79. — *Dékány István*: A Történettudomány Módszertana 80. — *Várkonyi Hildebrand*: Tér és térszemlélet 82. — *Kühár Flóris*: Bevezetés a vallás lélektanába 83. — *Trikál József*: A gondolkodás művészete 84. — *Balogh József*: Szent Agoston, a levélíró 84. — *Bárány Gerő*: Az ethikai világrend útjelzői 85. — *Bartók György*: Kant 86.

## Kurze Inhaltsübersicht.

|   |    |
|---|----|
| Das ethische Problem des Bösen .....  | 88 |
| <i>M. Techert</i> : Die religiöse Bedeutung des plotinischen voûç-Begriffes ..... | 90 |
| <i>Andor Juhász</i> : Über eine neue Eigenschaft der Geruchsempfindungen .....    | 90 |
| <i>Josef Somogyi</i> : Das Problem des Wesens .....                               | 91 |

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

---

Kéziratok Kornis Gyula egyetemi tanár, alelnök és szerkesztő címére (Budapest VIII., Vas-utca 6.) küldendők. — Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés Somogyi József titkárhoz (II., Ilona-utca 4. szám) intézendők.

---

*Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.*

---

Az évi tagsági díj 4 pengő, azaz 50.000 korona.

---

A Társaság pénztárosa Kronfusz Vilmos (Budapest VIII., Baross-utca 85).

*A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára*

**I. kötet:**

**Leibniz.**

Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából

*Alapár 5.*

**III. kötet:**

**Okság és törvényszerűség a fizikában**

Írta: Dr. Bognár Cecil.

*Alapár 5.*

**IV. kötet.**

**ARISTOTELES: Politika.**

Fordította és bevezetéssel ellátta: Szabó Miklós.

*Alapár 8.*

---

# Filozófiai Könyvtár.

|   | Alapár |
|---|--------|
| 1. PAULER ÁKOS: Aristoteles . . . . .                                 | 4.—    |
| 2. BRAUN OTTÓ: Bevezetés a történefilozófiába . . .                   | 3.40   |
| 3. MOOR GYULA: Bevezetés a jogfilozófiába . . . .                     | 7.50   |
| 4. MARCUS AURELIUS Elmékedései . . . . .                              | 4.80   |
| Famentes papiron . . . . .  | 5.40   |
| 5. VARKONYI HILDEBRAND: Aquinói Szent Tamás filo-<br>zóiája . . . . . | 2.40   |
| 6. MEUMANN ERNŐ: Az esztétika rendszere . . . . .                     | 7.—    |
| 7. POINCARÉ H.: A tudomány értéke . . . . .                           | 9.—    |
| 8. FINÁCZY ERNŐ: Világnézet és nevelés. . . . .                       | 4.50   |
| 9. PLOTINOS: A szépről és a jóról . . . . .                           | —.—    |

## Sajtó alatt:

10. SCHÜTZ ANTAL: Szent Ágoston-breviárium . . . . —.—

A *Kornis Gyula* szerkesztésében megjelenő *Filozófiai Könyvtárnak* célja részint a klasszikus jelentőségű filozófusok egyes műveinek, vagy a róluk szóló történeli monografiáknak, részint a filozófia egyes probléma-köreit rendszeresen tárgyaló műveknek kiadása.

A Filozófiai Könyvtár kötetei kaphatók a kiadócégnél:

**PFEIFER FERDINÁND**

(ZEIDLER TESTVÉREK)

NEMZETI KÖNYVKERESKEDÉSÉBEN

**BUDAPEST, IV., Kossuth Lajos-utca 7.,**

valamint bármely hazai könyvkereskedésben is.

---

A kiadásért felelős: KORNIS GYULA.

Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. — Főigazgató: Dr. Czákó Elemér.

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

KORNIS GYULA

BUDAPEST, 1926

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK)  
IV., Kossuth Lajos-utca 7.

## TARTALOM.

### Értekezések.

|  |     |
|--|-----|
| <i>Pauler Akos</i> : Herbart. — Elnöki megnyitó a M. Filoz. Társaság 1926 ápr. 20-án tartott közgyűlésén, születésének 150. évfordulója alkalmából ..... | 93  |
| <i>Ritoók Emma</i> : A dualizmus Dosztojevszki világnézetében .....  | 97  |
| <i>Várkonyi Hildebrand</i> : H. Poincaré nézetei az indukcióról .....  | 119 |
| <i>Techert Margit</i> : Mercier .....  | 144 |
| <i>Prohászka Lajos</i> : Az élet, mint tett és mű.....   | 150 |
| <i>Szakáts Kálmán</i> : Az értékelmélet jelentősége a jogbölcseletben .....  | 164 |
| <i>Boda István</i> : Az érzelmi élet alapjai és kibontakozása....  | 180 |
| <i>Mester János</i> : Az új művelődéstörténeti módszer és eredményei .....   | 204 |

### Ismertetések, bírálatok.

*Freiherr Béla von Brandenstein*: Grundlegung der Philosophie 216. — *H. Conrad-Martius*: Realontologie 219. — *Reichl's Philosophischer Almanach* 219. — *Scholastik*: Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie 219. — *Hefele, Herman*: Das Gesetz der Form. Briefe an Tote 220. — *Robert Sommer*: Tierpsychologie 221. — *Joseph Geyser*: Auf dem Kampffelde der Logik 222. — *Alois Riehl*: Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System 224.

### Egyesületi élet.

|                  |     |
|------------------|-----|
| Jegyzőkönyv..... | 225 |
|------------------|-----|

### Kurze Inhaltsübersicht.

|  |     |
|--|-----|
| <i>Emma Ritoók</i> : Der Dualismus in Dostojewskis Weltanschauung .....              | 228 |
| <i>Hildebrand Várkonyi</i> : Die Theorie der Induktion im System Poincarés .....     | 230 |
| <i>Ludwig Prohászka</i> : Das Leben als Tat und Werk .....                           | 230 |
| <i>Kálmán Szakáts</i> : Die Bedeutung der Werttheorie in der Rechtsphilosophie ..... | 232 |
| <i>Stefan v. Boda</i> : Grundlagen und Entfaltung des Gefühllebens .....             | 233 |
| <i>Johann Mester</i> : Die neue kulturhistorische Methode und ihre Erfolge .....     | 236 |



Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

---

*Kéziratok Kornis Gyula egyetemi tanár, alelnök és szerkesztő címére (Budapest VIII., Vas-utca 6.) küldendők. — Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés Somogyi József titkárhoz (II., Ilona-utca 4. szám) intézendők.*

---

*Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.*

---

**Az évi tagsági díj 4 pengő, azaz 50.000 korona.**

---

**A Társaság pénztárosa Kronfusz Vilmos (Budapest VIII., Baross-utca 85).**

*A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára*

**I. kötet:**

**Leibniz.**

**Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából**

**Alapár 5.**

**III. kötet:**

**Okság és törvényszerűség a fizikában**

*Írta: Dr. Bognár Cecil.*

**Alapár 5.**

**IV. kötet:**

**ARISTOTELES: Politika.**

*Fordította és bevezetéssel ellátta: Szabó Miklós.*

**Alapár 8.**

# Filozófiai Könyvtár.

|  | Alapár |
|--|--------|
| 1. PAULER ÁKOS: Aristoteles . . . . .                                  | 4.—    |
| 2. BRAUN OTTÓ: Bevezetés a történetfilozófiába . . .                   | 3.40   |
| 3. MOÓR GYULA: Bevezetés a jogfilozófiába . . . .                      | 7.50   |
| 4. MARCUS AURELIUS Elmélkedései . . . . .                              | 4.80   |
| Famentales papiron . . . . .   | 5.40   |
| 5. VÁRKONYI HILDEBRAND: Aquinói Szent Tamás filo-<br>zófiája . . . . . | 2.40   |
| 6. MEUMANN ERNŐ: Az esztétika rendszere . . . . .                      | 7.—    |
| 7. POINCARÉ H.: A tudomány értéke . . . . .                            | 9.—    |
| 8. FINÁCZY ERNŐ: Világnézet és nevelés. . . . .                        | 4.50   |
| 9. PLOTINOS: A szépről és a jóról . . . . .                            | 4.50   |

## Sajtó alatt:

10. SCHÜTZ ANTAL: Szent Ágoston-breviárium . . . . —.—

A Kornis Gyula szerkesztésében megjelenő Filozófiai Könyvtárnak célja részint a klasszikus jelentőségű filozófusok egyes műveinek, vagy a róluk szóló történeti monografiáknak, részint a filozófia egyes probléma-köreit rendszeresen tárgyaló műveknek kiadása.

A Filozófiai Könyvtár kötetei kaphatók a kiadócégnél:

**PFEIFER FERDINÁND**

(ZEIDLER TESTVÉREK)

NEMZETI KÖNYVKERESKEDÉSÉBEN

**BUDAPEST, IV., Kossuth Lajos-utca 7.**

valamint bármely hazai könyvkereskedésben is.

A kiadásért felelős: KORNIS GYULA.

Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. — Főigazgató: Dr. Czákó Elemér.